

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 15.

Individuelle Kausalität.

Studien zum transzendentalen Empirismus.

Von

Dr. Sergius Hessen.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Ladenpreis: Mk. 5,50.
Für die Abonnenten der „Kantstudien": Mk. 4,20.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" kostenfrei.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 15.

Individuelle Kausalität.

Studien zum transzendentalen Empirismus.

Von

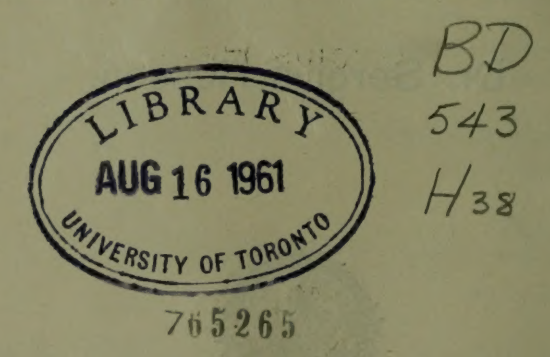
Dr. Sergius Hessen.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

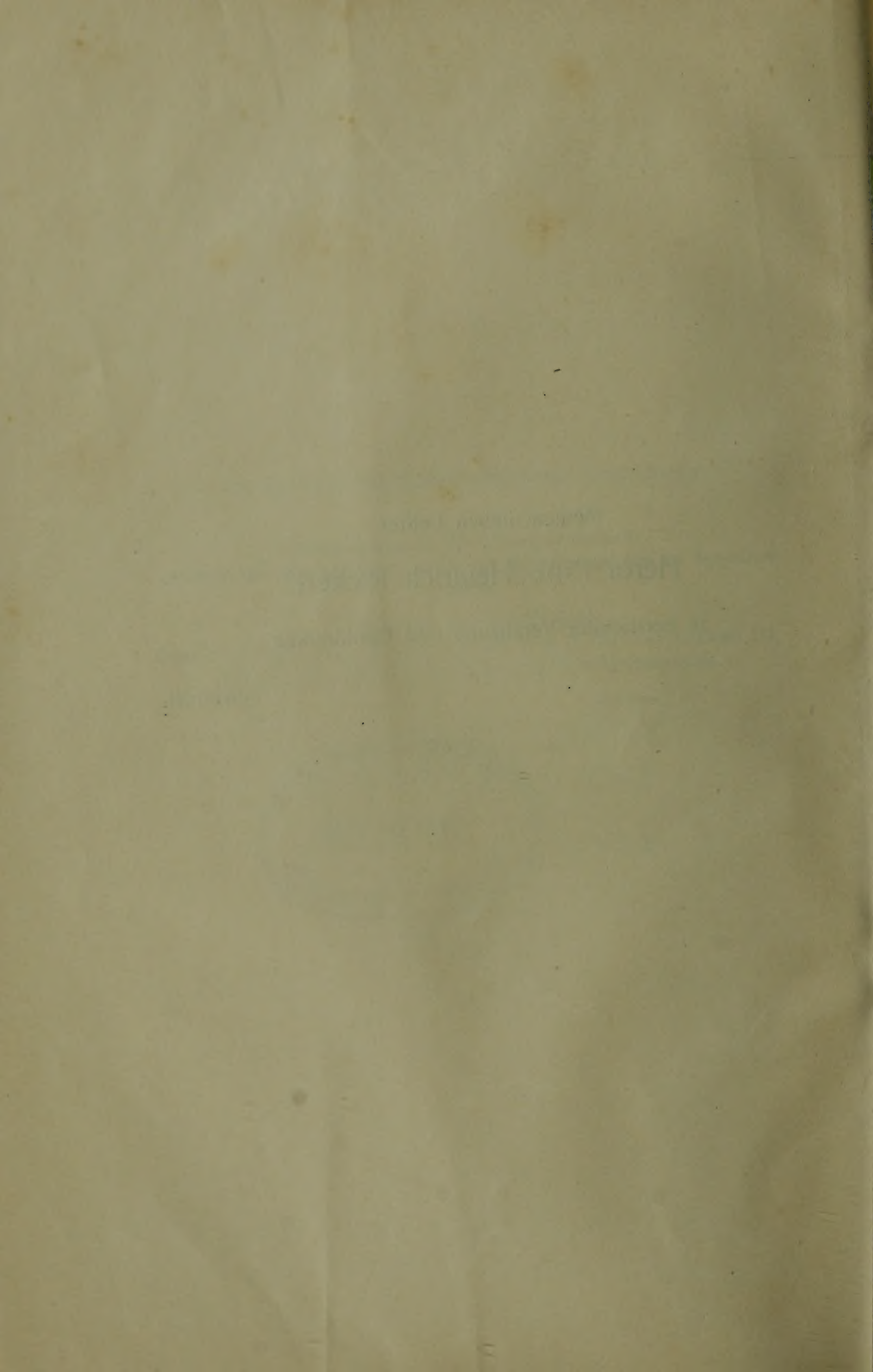


Meinem lieben Lehrer

Herrn Prof. Heinrich Rickert

in herzlichster Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.



Vorwort.

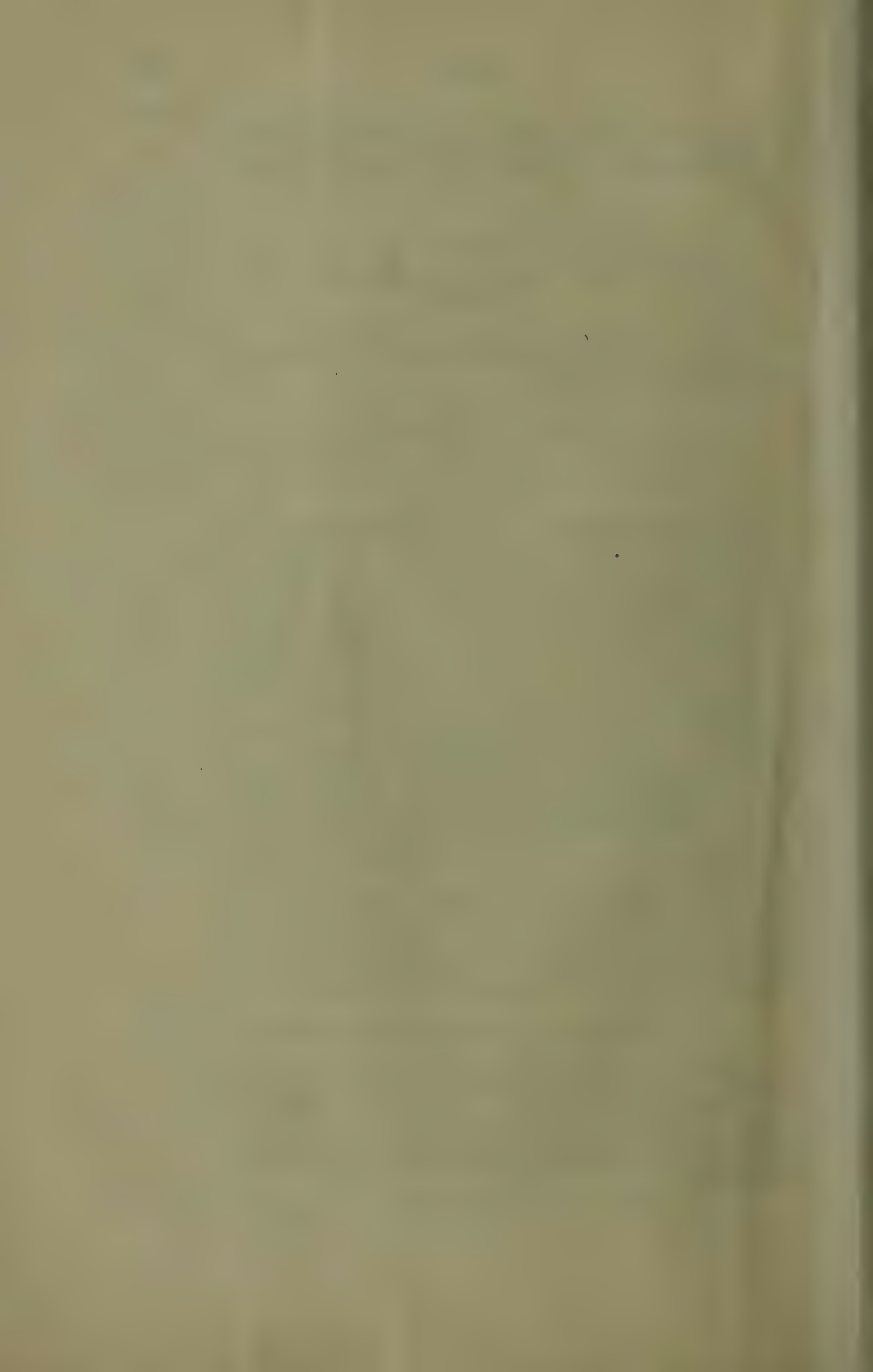
Die vorliegende Schrift versucht an dem speziellen Beispiele des Begriffs der individuellen Kausalität die allgemeinen Fragen der Methodenlehre und der Erkenntnistheorie vom Standpunkte des „transzendentalen Empirismus“ zu beleuchten. In dieser bewussten Herausarbeitung der „transzendental-empiristischen“ Tendenz und ihrer Anwendung auf das spezielle Problem der Kausalität besteht die eigentliche Aufgabe dieser Schrift, welche im allgemeinen an die Schriften Rickerts anknüpft und sie voraussetzt. Besonders gilt das für die „Einleitung“ und für das 1. Kapitel. Durch das Bestreben, an der Hand des Begriffs der individuellen Kausalität die allgemeinen logischen Probleme zu entwickeln, finden wohl auch die verschiedenen „Exkurse“ ihre Erklärung und Entschuldigung. Sie gehören nicht zur Entwicklung des Problems der individuellen Kausalität im engeren Sinne des Wortes, sondern sie versuchen die allgemeinen Konsequenzen und die wissenschaftliche Fruchtbarkeit unserer Problemlösung zu zeigen. Dasselbe gilt auch teilweise vom 3. Kapitel, welches doch zugleich auch wieder zum vollen Verständnis des Vorhergesagten unbedingt notwendig ist.

An dieser Stelle möchte ich schliesslich meinen verbindlichsten Dank Herrn Prof. Cohn und Herrn Dr. Lask aussprechen, die mir bei meiner wissenschaftlichen Arbeit manche Unterstützung gegeben haben. Auch an die Teilnehmer der für mich so lehrreich gewordenen philosophischen Abende zu Freiburg sei hier mit warmem Dank erinnert.

Freiburg i. B., Juli 1909.

S. Hessen.

Inhalt.



Einleitung.

Die Voraussetzungen der Problemstellung. Der transzendentale Empirismus.

„Indem wir heute die Erfahrung sich viel höher hinauf erstrecken lassen, als Kant es tat, erstreckt sich uns das Apriori viel tiefer hinunter."
Simmel.

Die individuelle Kausalität, deren Klarlegung und Bestimmung das Thema der vorliegenden Untersuchung bildet, ist scheinbar ein sehr paradoxer, jedenfalls ein höchst problematischer Begriff. Er ist viel zu eng mit einer bestimmten Richtung innerhalb der modernen Erkenntnistheorie verknüpft, um auf eine allgemeine Anerkennung rechnen zu können, auch in jenem spezifisch formalen Sinne, den das Wort Anerkennung in der Philosophie besitzt, und der eigentlich nur das Streben nach einer besonderen Deutung des „anerkannten" Begriffs heissen darf. Aber eben solche neuen und scheinbar sehr paradoxen Begriffe sind besonders geeignet, das Wesen und die allgemeine Bedeutung der philosophischen Richtung zu ermitteln, die diese Begriffe zuerst emporgebracht hat. Gewöhnlich gelten sie als Brennpunkte, in denen alle wichtigen Fragen wie die Lichtstrahlen zusammentreffen, und zugleich auch als Probiersteine, an denen die Wahrheit der betreffenden Lehre gemessen werden kann.

Die philosophische Richtung, welche wir hier vertreten, haben wir „transzendentalen Empirismus" genannt und unsere Untersuchung als „Studien zum transzendentalen Empirismus" betitelt. Was verstehen wir unter dem transzendentalen Empirismus? Und ist wirklich der Begriff der individuellen Kausalität mit ihm unzertrennlich verknüpft?

Was zunächst die letzte Frage betrifft, so müssen wir sagen, dass auf dem vorkantischen Boden unser Begriff nicht nur nicht gefordert, sondern geradezu sinnlos war. Denn seit Sokrates, der im allgemeinen Gattungsbegriffe die Objektivität entdeckt hat, und bis Kant, der der Allgemeinheit eines Gattungsbegriffs eine

ganz neue Art der transzendentalen Allgemeinheit entgegenstellte, konnte das Individuelle nicht als ein Träger der Objektivität angesehen werden. Was die Rationalisten betrifft, so ist das von vornherein klar. Der allgemeine Begriff ist für sie der eigentliche Träger der Objektivität, der einzige Träger, aus dem die wahre Erkenntnis entspringt. Das Individuelle oder das Sinnliche ist das die Wahrheit störende Element; an ihm kann keine Notwendigkeit und vollends keine Kausalität erfasst werden. Aber auch die Empiristen, welche diese Leistung des Begriffs in Zweifel gezogen hatten und das Problem des Individuellen in den Vordergrund stellten, um der individuellen Erfahrung die logische Priorität vor dem Allgemeinen zuzuschreiben, konnten dem Individuellen keine Notwendigkeit, keine Kausalität beilegen. So stark war die Lehre von dem die Objektivität allein schaffenden allgemeinen Begriffe. Auch für Hume ist die Kausalität mit der allgemeinen Gesetzmässigkeit identisch. Er kannte keine individuelle Kausalität. Die Notwendigkeit, welche er zerstört hat, um sie durch eine psychologisch abgeleitete, auf dem Wege gewohnheitsmässiger Assoziation erworbene Notwendigkeit des „belief" zu ersetzen, war die Notwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes und nicht die eines individuellen kausalen Zusammenhanges. Denn darin waren die Rationalisten und Empiristen einig: im Individuellen liegt kein logisches Problem.

Dem gegenüber hat Kant einen ganz neuen Begriff der transzendentalen Allgemeinheit entdeckt, auf dem nunmehr die logische Notwendigkeit beruht, und auf solche Weise unsere Problemstellung ermöglicht. Er selbst sah aber diese Möglichkeit noch nicht, am wenigsten im logischen Gebiete. Auch bei ihm ist der allgemeine Begriff der eigentliche Träger der transzendentalen Dignität; es sind die reinen Verstandesbegriffe, die auch die individuelle empirische Anschauung konstituieren. Das Begriffliche, d. h. das Allgemeine ist in jedem objektiven allgemeingültigen logischen Gebilde verborgen, die Begriffe bringen vermittelst des Schemas die individuelle empirische Anschauung zustande.[1]) In

1) Diese für Kant so charakteristische Verwechslung des Allgemeingültigen mit dem gattungsmässig Allgemeinen wird besonders durch seine Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile gekennzeichnet. Der transzendentale Empirismus trennt, wie wir später uns überzeugen werden, diese zwei grundverschiedenen Begriffe sorgfältig voneinander. Er legt nicht nur den Wahrnehmungsurteilen eine allgemeine

der Kausalität sah Kant eine „allgemeine Regel", er unterschied sie nicht von der Gesetzmässigkeit. Nur in einem allgemeinen Gesetze erblickte er den kausalen Zusammenhang, und insofern bewegte er sich trotz seiner Entdeckung doch in den Bahnen der alten rationalistischen Tendenz.

Diesem transzendentalen Rationalismus Kants, der auf Einflüsse des vorkritischen Rationalismus zurückzuführen ist, wollen wir die transzendental-empiristische Auffassung gegenüberstellen, die das Problem des Individuellen geradezu in den Vordergrund schiebt, es transzendental behandelt und insofern mit Hilfe des Individuellen die Objektivität nicht nur nicht untergräbt, was die vorkritischen Empiristen getan haben, sondern sie sogar noch mehr befestigt. Nur von diesem Standpunkte aus gewinnt der Begriff der individuellen Kausalität überhaupt einen Sinn. Aus einer contradictio in adjecto wird er zu einem Grundstein der Wahrheit.

Was ist aber der transzendentale Empirismus? Hat es überhaupt einen Sinn, von einem transzendentalen Empirismus und Rationalismus zu reden? Hat Kant nicht diese vorkritische Alternative für immer aufgehoben? Rationalismus und Empirismus als Lehrbegriffe sind gewiss von Kant aufgehoben, und wenn wir diese Termini trotzdem noch gebrauchen, so haben wir keine einheitlichen Theorien im Auge, sondern Neigungen, Sympathien, das aus einem allgemeinen Begriffe nicht zu ersehende historische Element, welches als Motiv dieser oder jener bestimmten Kantauffassung wirkt.

Das Charakteristische des vorkritischen Rationalismus bestand darin, dass er das Besondere aus dem Allgemeinen ableiten wollte. Das Allgemeine galt ihm als das Wertvolle, zugleich als das einzig Wahre, weil es auf dem Verstande allein beruht. Das Allgemeine war für ihn auch das Einfachste, das, was das Komplizierte, das Sinnliche in sich begreift. Dieses Sinnliche aber, die Wirklichkeit, galt ihm als das Wertlose, als das die Wahrheit störende Element. — Der vorkritische Empirismus dagegen wollte das Allgemeine aus dem Besonderen ableiten. Die blosse Tatsache galt ihm als das einzig Sichere, als das einzig Wahre.

Gültigkeit bei, sondern stellt auch z. B. die Frage nach der allgemeingültigen Seite der s. g. Geschmacksurteile, die in ihrer Einmaligkeit und Besonderheit jedem Allgemeinen so entgegengesetzt zu sein scheinen. Vgl. Kroner, Über die logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. 1908. S. 53 f., 68 f.

Das Allgemeine war für ihn nur eine wahrscheinliche Hypothese, Produkt einer komplizierten Abstraktion. Und das Einfachste, das Wertvollste schien ihm die empirische individuelle Wirklichkeit zu sein. — Beide: der vorkritische Rationalist und der vorkritische Empirist hielten eigentlich an demselben Begriff des Allgemeinen fest. Es war das gattungsmässig Allgemeine.[1]) Die Allgemeinheit der Gattung, die mehrere Arten unter sich hat, das Allgemeine im Sinne des mehreren Objekten Gemeinsamen wurde dabei gemeint. So sehen wir: das Problem des Allgemeinen war das Grundproblem der vorkritischen Zeit. Den ganzen Gegensatz zwischen beiden Richtungen kann man schliesslich auf die verschiedene Beurteilung des Allgemeinen zurückführen.

Demgegenüber hat Kant einen ganz neuen Begriff des Allgemeinen aufgestellt: den der apriorischen Allgemeinheit, den er durch das Wort „überhaupt"[2]) bezeichnete. Die Wahrheit ist mit der Allgemeinheit verbunden. Aber dieses Allgemeine ist wahr, nicht weil es das Besondere in sich begreift, oder weil es aus dem Besonderen abgeleitet ist, sondern weil es auf den notwendigen und allgemeingültigen Voraussetzungen beruht, ohne welche die sichersten allgemeinsten Sätze der Wissenschaft, wie auch die gemeinsten empirischen Wahrheiten unmöglich sind. Der ganze Sinn dieser Allgemeinheit besteht in der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, mit welcher alle Subjekte verschiedene apriorische Begriffe anerkennen sollen, die bei allen wahren all-

---

1) Kroner, a. a. O. S. 45 bezeichnet die Allgemeinheit des Rationalismus als syllogistische. Wir ziehen den Ausdruck „gattungsmässig" vor, da in ihm der subsumptionelle und methodologisch-monistische Charakter dieser Auffassung besonders scharf hervortritt. Die „syllog. Allgemeinheit" ist eigentlich nur eine Art der gattungsmässigen.

2) In der Kr. d. r. V. begründet Kant die Erfahrung überhaupt. Die Grundsätze der Analytik antizipieren die Wahrnehmung überhaupt, die Anschauung überhaupt wird durch sie axiomatisch konstituiert, und endlich ist es das Bewusstsein überhaupt, das den Gipfel der theoretischen Philosophie, die höchste Einheit, die Apperzeption ausmacht. Diesen terminologischen Sinn des Wortes „überhaupt" (bei Kant und Fichte) hebt Lask (Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, S. 107 f.) hervor. Eine genau ins philologische gehende Untersuchung der Bedeutung des „überhaupt" gibt Amrhein, Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt 1909. S. 53 f. Das Ergebnis seiner Untersuchung (S. 68) scheint uns aber nicht das Charakteristische der Kantischen Meinung zu treffen. — Die genauere Bestimmung der transzendentalen Allgemeinheit wird im III. Abschnitt des 3. Kapitels gegeben.

gemeinen und besonderen Urteilen über Objekte vorausgesetzt werden.

Was ist aber diese Allgemeinheit genauer? Ist sie überall zu finden, oder ist sie vielleicht nur an einigen Urteilen vorhanden, etwa stets mit der gattungsmässigen Allgemeinheit verbunden? Das ist die Fragestellung, welche der kritische Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus einschliesst. — Die vorkritische lautet: was ist der Träger der Wahrheit — das Allgemeine oder das Besondere? Die kritische lautet: was ist der Träger der apriorischen Allgemeinheit — das gattungsmässige Allgemeine oder das Besondere? Oder: ist mit der apriorischen auch die gattungsmässige Allgemeinheit notwendig verbunden? Diese Fragestellung, auf welche zwei in ihrer Konsequenz typische Antworten gegeben werden können, erfährt weiter folgende Umbildung. Was ist der Träger der Wahrheit: das verstandesmässige Allgemeine oder das sinnliche Besondere? Ist der Träger der apriorischen Allgemeinheit das gattungsmässige Allgemeine oder nicht? Wie verhält sich das Gebiet des Apriori zu dem der Empirie? Das ist die letzte Umbildung der ganzen Fragestellung.

Der transzendentale Rationalismus, dessen typischer Vertreter H. Cohen ist,[1]) verknüpft die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen. Weil das Charakteristische der gattungsmässigen Allgemeinheit darin besteht, dass sie das Besondere in sich begreift, so sieht der Rationalismus, wie schroff er auch das Apriori der Empirie gegenüberstellen mag, im Apriori gewissermassen die oberste Empirie, die wahren obersten Gesetze über die Wirklichkeit. So ist nach ihm zwischen beiden Gebieten — dem des Apriori und dem der Empirie — ein Übergang möglich: das niederste Apriori trifft sich mit der höchsten Empirie, oder das eine geht sogar allmählich in die andere über. Der Rationalist also will und kann nicht zwischen verschiedenen Arten des Allgemeinen unterscheiden: er begreift überhaupt nicht die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung, er hält sie für unnötig, für überflüssig. Weil er das gattungsmässige Allgemeine bevorzugt, so ist der Rationalist notwendig methodologischer Monist und Naturalist. Die Wissenschaft

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885. Kants Begründung der Ethik 1877. Kants Begründung der Ästhetik 1889. Logik des reinen Denkens 1902. Ethik des reinen Willens 1904. Vgl. auch A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie 1876. Kants Teleologie 1874.

ist für ihn die mathematische Naturwissenschaft, die Wirklichkeit steht für ihn am Ende einer allmählichen Reihe der Spezifikation, welche mit den reinsten und allgemeinsten apriorischen Sätzen beginnt, um über die niedrigsten apriorischen und obersten empirischen Gesetze zu der gemeinsten Erfahrung, zur Wirklichkeit hinunter zu steigen.[1]) Diese Reihe ist dabei insofern homogen, als sie eine Erkenntnisreihe bedeutet: alle Stufen sind gleichsam Erkenntnisse, obzwar Erkenntnisse verschiedener Gültigkeit.[2])

Ganz anders der transzendentale Empirismus.[3]) Dieser trennt beide Gebiete, das des Apriori und das der Empirie, möglichst scharf von einander. Das Apriori geht nicht allmählich in die Empirie über, sondern zwischen dem niedrigsten Apriori und einem obersten empirischen Gesetz besteht keine geringere Kluft als zwischen einem reinsten apriorischen Satz und dem gemeinsten Sinneseindruck. Eine ganz andere Methode, ganz andere Begriffe kennzeichnen die Wissenschaft vom Apriori — die Philosophie. Sie kann garnicht mit der empirischen Wissenschaft in Streit geraten, weil ihr Gebiet, ihre Problemstellung mit der der empirischen Wissenschaft garnicht zu vergleichen ist. Kants Entdeckung tritt bei dieser Auffassung in den Vordergrund. Es ist wirklich ein ganz neues Reich, das er entdeckt hat, ein Gebiet

---

1) Nach „Kants Theorie der Erfahrung" könnte man diese Reihe so schematisieren: apriorische Anschauungsformen — Mathematik — apriorische Grundsätze — mathematische Naturwissenschaft — apriorische regulative Prinzipien — Naturbeschreibung — Dinge. Zu jeder folgenden Art der Wissenschaft gehört eine neue Art des Apriori als ihre „Methode", sie wird aber konstituiert durch alle vorhergehenden Arten des Apriori und der Wissenschaft. Vgl. z. B. S. 590: „Grundsätze sind die Grundlagen der Naturgesetze . . . Die Naturgesetze objektivieren sich in den Kräften, und in diesen die Dinge der Natur", S. 574 u. a.

2) Den historischen Kant, welcher unserer Ansicht nach mehr der Cohenschen Auffassung entspricht, lassen wir hier beiseite. Im Folgenden werden wir Gelegenheit haben, auf Kants Rationalismus genauer einzugehen. Allgemeines siehe bei Lask, ibid. S. 1—14, 26—56 u. a. Kroner, ibid. 2. Teil. Zschocke, Kants Lehre vom Schematismus (Kantstudien, Bd. XII). Als methodologischen Monismus vertritt den Kritizismus A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl. 1908.

3) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie 1909 (Kantstudien, Bd. XIV). Der Gegenstand der Erkenntnis 2. Aufl. 1904. Geschichtsphilosophie 1907 („Philosophie im Beginn des 20. Jahrh." 2. Aufl.). Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1896—1902. Lask, op. cit.

der Voraussetzungen, die von jedem, der ein wissenschaftliches Urteil fällt, eine ethische Handlung vollzieht, oder ein ästhetisches Wohlgefallen empfindet, implicite anerkannt werden, und die jetzt nur aufgedeckt und ins Bewusstsein gebracht werden müssen. Und weil eben die Philosophie eine Wertwissenschaft ist, kann sie den radikalsten Forderungen des empirischen Realismus, der die Grenzen seines Gebietes gut versteht, Genüge tun. — Aber nicht nur deswegen erhebt diese Auffassung den Anspruch auf den Namen des Empirismns, sondern hierzu gehört noch eine philosophiegeschichtliche Tradition. Sie kann nämlich alle diejenigen Probleme in sich aufnehmen, die für den unkritischen Empirismus charakteristisch sind, und ihre Lösung auf dem Boden des Kritizismus versuchen. — Der Begriff der Voraussetzung als eines Wertes ist der Grundbegriff dieser Auffassung. Die apriorische Allgemeinheit eines Wertes ist mit der gattungsmässigen eines allgemeinen Begriffs nicht mehr verknüpft. So wird die Möglichkeit gegeben, das Problem des Individuellen transzendental zu behandeln, — die apriorische Voraussetzung der individuellen Erkenntnisgebilde aufzusuchen. Das Individuelle, sei es ein individueller Begriff der Geschichte oder eine individuelle Wirklichkeit, kann ebenso transzendental begründet werden, wie die gattungsmässig allgemeinen Begriffe z. B. der Naturwissenschaft. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich nicht von einander. Das Apriori steigt nach unten in die individuellsten Wirklichkeitsgebilde, in die unaussagbaren Tiefen einer blossen Gegebenheit, und dementsprechend steigt das empirische Moment höher auf die Höhen der abstraktesten allgemeinen Begriffe. Ja, sogar die im Munde vorkritischer Empiristen so hoffnungslos plump klingende Behauptung des „empirischen Ursprunges“ der Mathematik,[1]) bekommt wieder ihren guten Sinn, denn für den transzendentalen Empiristen bedeutet auch die Mathematik, der apriorischen Philosophie gegenüber, eine „Seinswissenschaft“,[2]) wenn auch das „Sein“, das sie behandelt, nicht das Sein der empirischen Wirklichkeit ist.

1) So z. B. Mill (System der Logik, 3, 21, § 3). Vgl. Saenger, J. St. Mill III, 9, 10. Es ist interessant zu bemerken, dass der feinste aller dogmatischen Empiristen Hume dieser Behauptung entgehen wollte durch den Hinweis auf den analytischen Charakter der mathematischen Erkenntnis. Durch die Aufzeigung des synthetischen Charakters der Mathematik in der Kr. d. r. V. hat Kant zur Zerstörung des alten Gegensatzes zwischen Rationalismus und Empirismus am meisten beigetragen.

2) Vgl. Rickert, Zwei Wege d. E., S. 35 f.

Innerhalb der wirklichen Erkenntnis — weil das Gebiet des Apriori keine eigentliche „Erkenntnis“ ist — ist so einigermassen wieder eine Homogeneität errichtet. Die abstraktesten, die obersten Gesetze der Naturwissenschaft sind ebenso empirisch, wie ein dumpfer Sinneseindruck, dessen Gegebenheit behauptet wird. Und dieser kann ebenso objektiv gedacht und damit auch transzendental begründet werden, wie jene allgemeinsten Gesetze. Für den Empirismus ist also die Unterscheidung zwischen beiden Arten der Allgemeinheit eine Lebensfrage, während der Rationalist dagegen die Notwendigkeit einer solchen nicht einsieht. Das Verhältnis beider Gegner ist insofern ein ungleiches, und der Empirismus ist besser dran, als in der vorkritischen Zeit. Damals war er es, der diejenigen Fragen einfach ignorierte, die der Rationalismus schon ahnte: das Aprioriproblem. Jetzt ist es der Rationalismus, der die neuen Probleme ignoriert. Diese neuen Probleme sind eben diejenigen, welche die moderne empiristische Richtung mit sich brachte: das Problem einer Wirklichkeit, die das blosse Material aller Wissenschaften ausmacht, die von jeder „Introjektion“ frei ist, durch keine menschliche Betrachtungsweise, durch keine Begriffe berührt ist. Dieses Problem des ursprünglich Irrationalen, das Avenarius gestellt hat, will der transzendentale Empirismus in ein transzendentales Problem verwandeln: er fasst es als Problem einer „objektiven Wirklichkeit“, die weder physisch noch psychisch ist.[1])

Diese Wirklichkeit kann unmittelbar transzendental begründet werden und nicht durch die Vermittelung der Formen der Wissenschaft. Sie hat ihr eigenes Apriori, sie steht am Anfange der Reihe und nicht an deren Ende, wie es der Rationalist meint, welcher, um zur Wirklichkeit vorzudringen, das ganze Gebäude der Wissenschaft braucht. Das mit dieser letzten Tendenz ver-

1) Rickert, Gegenstand, S. 186 f., 217 f. Avenarius und Mach sehen auch in dem psycho-physischen Gegensatze eine Art von Wirklichkeitsbearbeitung. Vgl. auch Avenarius' Kampf gegen den Weltbegriff („Der menschliche Weltbegriff“. 2. Aufl. 1905). Als die grösste allumfassende Abstraktion, als der allgemeinste Gattungsbegriff vom „Sein überhaupt“ wird dieser bei Avenarius vollständig aufgelöst. Der transzendentale Empirismus erkennt diese Kritik vollständig an, er löst „den Weltbegriff“ als den allgemeinsten Gattungsbegriff vom Sein („Seinsbegriff“) auf, dabei verwandelt er ihn aber in einen transzendental-Allgemeinen „Wertbegriff“ (eine apriorischen Voraussetzung) und behauptet so seine Berechtigung. Siehe später S. 14 f.

bundene Streben, überall eine Abstraktion, eine begriffliche Umdeutung der ursprünglichen und in ihrer Irrationalität unzugänglichen Wirklichkeit zu suchen, wird auch ins Transzendentale übersetzt. Wer ist der Träger der Wahrheit? lautete die vorkritische Fragestellung. Die blosse Tatsache, antwortete der vorkritische Empirist. Wer ist der Träger der apriorischen Allgemeinheit? fragt die kritische Kontroverse. Jedes Urteil, das ganze Gebiet des Seins, die einzelne Tatsache und der allgemeine Begriff über das Sein, sagt der kritische Empirismus. Aber im Gebiete des Apriori selbst müssen wir Unterschiede machen: das Apriori, das die Wirklichkeit konstituiert, liegt viel tiefer, als das Apriori der Wissenschaft.[1]) Nur dieses Apriori ist einheitlich, ausschliesslich, überall zu finden. So erfährt das vorkritische Dogma: die blosse Tatsache ist die Trägerin der Wahrheit[2]) — seine transzendentale Übertragung.

Mit dieser Tendenz verknüpft der kritische Empirismus noch die für jeden Empirismus charakteristische positivistische Tendenz, den Standpunkt der Immanenz durchzusetzen. Das Gebiet des Seins ist homogen, also gibt es kein transzendentes Sein, sagt der Empirist. Das Gebiet des Seins ist homogen, also gibt es kein transzendentes Sein, weil alles Sein in gleicher Weise auf einem Sollen begründet ist, fügt der kritische Empirist hinzu. Und dieses Sollen gilt unabhängig vom Sein, so dass es transzendent genannt werden kann. — So, sehen wir, nimmt der kritische Empirismus alle Probleme des modernen empiristischen Gedankens in sich auf: er versucht sie ins Transzendentale zu transponieren und ihnen eine entsprechende kritische Lösung zu geben.

Erst auf diesem transzendental-empiristischen Boden gewinnt unser Begriff der individuellen Kausalität seinen guten Sinn. Die Notwendigkeit ist wohl mit dem Allgemeinen verbunden, aber diese transzendentale Allgemeinheit, auf welcher die Notwendigkeit eines

1) Rickert, Gegenstand, S. 211 ff. nennt das Apriori der Wirklichkeit konstitutive Formen, das der Wissenschaft — methodologische.

2) Für den vorkritischen Empiristen freilich ist dieser Ausdruck nicht ganz adäquat: er würde sogar sagen, dass die blosse Tatsache die Wahrheit selbst ist und nicht ihre Trägerin, insofern bringt unsere Formulierung schon den Standpunkt des kritischen Gegensatzes herein. Da wir aber hier keine historische Analyse, sondern eine systematische Konstruktion vornehmen, so scheint uns, dass ein solches Hineinbringen moderner Gesichtspunkte berechtigt ist.

kausalen Zusammenhanges beruht, braucht nicht mit der gattungsmässigen Allgemeinheit verknüpft zu sein. Die Kausalität ist mit der Gesetzmässigkeit nicht identisch. Die Gültigkeit eines kausalen Zusammenhanges beruht nicht auf der Möglichkeit seiner Subsumption unter das allgemeine Gesetz. Ja, sind nicht vielleicht auch solche individuellen kausalen Zusammenhänge denkbar, die jeder Subsumption unter ein allgemeines Gesetz spotten? Ohne auf diese Frage schon jetzt einzugehen, können wir doch sagen, dass wenigstens als Probleme — und das geht uns hier allein an — alle diese Möglichkeiten vorhanden sind. Insofern ist die auf Grund der allgemeinen von uns oben kurz skizzierten transzendental-empiristischen Auffassung des Kritizismus vollzogene Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit[1]) die Voraussetzung unserer eigenen Problemstellung. In der Gesetzmässigkeit sieht Rickert eine methodologische Form, d. h. eine Form, die nur bei besonderer wissenschaftlicher Betrachtung der Wirklichkeit wesentlich wird. Sie ist die Form der begrifflichen Welt der Wissenschaft und nicht die konstitutive Form der Wirklichkeit selbst.[2]) Dem Gesetze eine konstitutive Bedeutung, d. h. Wirklichkeitsgehalt zuzuschreiben, heisst den methodologischen Monismus, und zwar den naturalistischen behaupten, in dem die wissenschaftlichen Begriffe, d. h. Produkte einer möglichen Betrachtung der Wirklichkeit zur Wirklichkeit selbst hypostasiert werden.[3]) Der trans-

---

1) Rickert, Gegenstand, S. 212 ff.

2) Das Gegenteil behauptet der „methodologische Rationalismus", der eine Art des transzendentalen bildet. Ihn vertreten Riehl, Der philos. Kritizismus, Kausalität und Identität (Vierteljahrschr. für wiss. Philos. I. Jahrg., S. 372 ff.) und Aster, Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes in „Psychologischen Untersuchungen", herausg. von Th. Lipps. 1. Bd. 2. Heft. 1907. In allen diesen Schriften wird die Kausalität mit der Gesetzmässigkeit ohne weiteres identifiziert. Zugleich wird sie auch mit der Identität aufs engste verknüpft.

3) In dieser Form liegen die Reste des Rationalismus bei Windelband vor (Präludien, 3. Aufl. 1907, S. 308 f., Vom System der Kategorien 1900, S. 57 f.) und Bubnoff, Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion (Kantstudien, XIII). Die in dieser Schrift an Rickerts Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Formen geübte Kritik ist insofern als verfehlt anzusehen, als sie auf einer Verwechselung der Rickertschen Unterscheidung mit der Windelbandschen (konstitutive und reflexive Formen), welche mit der ersteren garnicht zusammenfällt, beruht.

zendentale Empirismus will eben alle Reste dieses metaphysisch gefärbten Begriffsrealismus zurückweisen.

Es ist leicht einzusehen, dass es dem transzendentalen Empirismus auf diesem Boden gelingt, das alte empiristische Problem der Induktion wieder aufzunehmen und ihm die entsprechende transzendentale Lösung zu geben. Die Induktion ist eben nur eine Art der begrifflichen Wirklichkeitsbearbeitung (in Rücksicht auf das Allgemeine). Das Gesetz ist insofern Produkt der Induktion, wie es auch Hume behauptete. Seine Gültigkeit beruht aber nicht auf einer psychologischen Tatsache, wie dieser meinte, sondern auf verschiedenen methodologischen Formen der wissenschaftlichen Wirklichkeitsbearbeitung, die alle Wertbegriffe sind. Der Kausalität gegenüber ist die Gesetzmässigkeit etwas sekundäres, d. h. ein Gesetz ist zwar immer ein Kausalgesetz, eine allgemeine Kausalität, aber ein einmaliger Kausalzusammenhang braucht als solcher noch nicht ein Gesetz zu sein.[1])

Wir sehen: auf dem Boden des transzendentalen Empirismus ist das Problem der individuellen Kausalität nicht nur berechtigt, sondern geradezu notwendig. Bevor wir aber zu einer näheren Charakterisierung unseres Problems übergehen, wollen wir die wichtigsten Besonderheiten des transzendentalen Empirismus kurz zusammenfassen.[2])

a) Erstens bedeutet der transzendentale Empirismus eine strenge und konsequente Durchführung des Standpunktes der Immanenz, er leugnet also jede transzendente Realität, und in diesem Sinne deutet er auch alle Kantischen Begriffe, die in dieser Hinsicht verdächtig sind: er schafft also alle Überreste des dogmatischen Realismus weg.

b) Dann führt unsere Auffassung als empiristische Auffassung einen Kampf gegen die Reste des Rationalismus bei Kant, die besonders in der Nichtunterscheidung der apriorischen und gattungsmässigen Allgemeinheit zu merken sind. Dabei bekämpft sie auch den methodologischen Monismus und

1) Aus diesem Grunde unterscheidet Rickert zwischen „Kausalgesetz“ und „Grundsatz oder Prinzip der Kausalität“. Rickert, Gegenstand, S. 212 f., Grenzen, S. 412 f.

2) Diese Rekapitulation will auch ausdrücklich zeigen, welche Tendenzen des historischen Kant der transzendentale Empirismus bekämpft. Sie wird also zeigen, welchen „Schritt über Kant hinaus“ dieser letzte gemacht hat.

Naturalismus Kants, und indem sie die empiristischen Forderungen ins Transzendentale transponiert, hebt sie das Problem des Individuellen und das der objektiven Wirklichkeit hervor.

c) Drittens geht mit dieser Trennung der verschiedenen Arten der Allgemeinheit das Streben zusammen, das Gebiet des Apriori von dem der Empirie auf das schärfste abzusondern, das prinzipiell homogene Reich des Sollens dem prinzipiell homogenen Reiche des Seins gegenüber zu stellen, was durch den Begriff der Philosophie als einer Wertwissenschaft, die jeder empirischen Seinswissenschaft gegenübersteht, erreicht wird. Ein Übergang vom theoretischen Apriori zur theoretischen Erkenntnis, die immer nur empirisch sein kann, wird geleugnet; das theoretische Apriori wird als dem praktischen und anderen Arten des Apriori analog betrachtet. In allen ihren Gebieten benutzt die Philosophie eine einheitliche Methode, und überall sind die philosophischen Begriffe prinzipiell ähnlich: sie alle besitzen nur eine apriorische Allgemeinheit. Weil historisch diese Tendenz von der Ethik ausging und als Theorie vom Primate der praktischen Vernunft bekannt wurde,[1]) so hat man diese Tendenz auch als Ethisierung bezeichnet und darin ein Streben nach Parallelisierung aller Wertgebiete erblickt.

d) Indem der transzendentale Empirismus die Philosophie als Wertwissenschaft von der empirischen Seinswissenschaft scharf trennt, wendet er sich natürlich auch gegen den Psychologismus, der die Gesichtspunkte einer Seinswissenschaft in der Philosophie durchsetzen will. Deswegen versucht der transzendentale Empirismus alle Kantische Begriffe in möglichst anthipsychologistischem Sinne zu deuten.

Als Resultat aller dieser Tendenzen müssen wir hier den neuen Begriff der Anschauung erwähnen, der von dem Kantischen, an dem psychologistischen Gegensatze zwischen Sinnlichkeit und Verstand orientierten Begriffe der Anschauung grundsätzlich

1) Diese Tendenz, die Philosophie als Wertwissenschaft von den Seinswissenschaften möglichst reinlich zu trennen und insofern die formale wertwissenschaftliche Wahrheit von der seinswissenschaftlichen Wahrheit (besonderer empirischer Disziplinen, die ja auch relativ sein kann) unabhängig zu machen, hängt mit dem formalen Charakter der wertwissenschaftlichen Betrachtung zusammen. Vgl. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien, XIV.

verschieden ist. Die Anschauung ist die objektive Wirklichkeit, die ebenso wie die Begriffe durch verschiedene Formen (Kategorien) konstituiert ist: Kausalität, Dinghaftigkeit, Raum- und Zeitformen. In Bezug auf ihre Gegebenheit unterscheidet sie sich von den Begriffen in keiner Weise. Im transzendentalen Sinne wird Gegebenheit zu einer allgemeinsten Kategorie,[1]) die überall zu finden ist: im Formbestande einer Anschauung und in dem des methodologischen Begriffs — in dieser Hinsicht unterscheidet sich die Anschauung nicht vom Begriffe. Die Allgemeinheit dieser Kategorie behauptet nur die Homogeneität des Seins (also den Standpunkt der Immanenz) und zugleich auch die Notwendigkeit der Begründung dieses homogenen Seins durch das transzendente Sollen (also den transzendentalen Standpunkt). Psychologisch aber sind die Anschaung und der Begriff auch in gleicher Weise gegeben, oder nicht gegeben — im Bewusstsein eines empirischen Subjekts. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich wieder nicht in Bezug auf ihre Gegebenheit. — So wird die alte empiristische Forderung, die Anschauung und den Begriff als homogen zu betrachten, ins Transzendentale übertragen. Somit werden auch die Reste dieser rationalistisch-psychologistischen Unterscheidung zwischen der Anschauung, die rezeptiv und gegeben ist, und dem Begriffe, den die Spontaneität und Aufgegebenheit charakterisieren, ganz überwunden.[2]) — Was diese objektive identische Anschauung, die dem seinswissenschaftlichen Begriffe gegenüber die logische Priorität besitzt, von letzterem unterscheidet, ist ihre unübersehbare Mannigfaltigkeit, so dass aus der Notwendigkeit ihrer Überwindung gerade die logische Leistung des Begriffs zu verstehen ist. Der unendlichen Anschauung gegenüber ist diese begriffliche Welt der Wissenschaft ein Korrelatgebilde für das endliche erkennende Subjekt. Indem der transzendentale Empirismus diese Unterscheidung zwischen der begrifflichen Welt der Wissenschaft und der „anschaulichen"[3]) Welt der objektiven Wirklichkeit bis aufs äusserste treibt, bekämpft er alle Reste des Begriffsrealismus, und auch jede Metaphysik, welche, verknüpft mit dem dogmatischen Realismus, schliesslich dem Begriffsrealismus ihr Dasein verdankt, indem sie Begriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert. Die Art, wie der transzendentale Empirismus die Termini „Anschauung"

1) Rickert, Gegenstand, S. 166 f.

2) Vgl. dazu die trefflichen Ausführungen Zschockes, ibid.

3) Siehe unten Kapitel 2.

und „Begriff" gebraucht, lässt vermuten, dass auch im Sinne dieser beiden Begriffe eine Verschiebung eingetreten ist. Und in der Tat, durch die Trennung beider Arten der Allgemeinheit musste eine Differenzierung im Sinne beider Begriffe eintreten. Anstatt des alten Gegensatzes der subjektiven Anschauung und des objektiven Begriffs tritt jetzt ein Gegensatzpaar: Wert- oder Formbegriff — Anschauung als blosser Inhalt und Seinsbegriff — Anschauung als mannigfaltige Wirklichkeit. Der Formbegriff besitzt die transzendentale Allgemeinheit und kann nicht nur die allgemeinen, sondern auch die individuellen Begriffe und sogar die individuelle Wirklichkeit konstituieren. Das ist das Apriori, der Verstandesbegriff Kants, und vielleicht das, was der Begriff als Träger der Objektivität im Sinne der grossen griechischen Denker im Grunde leisten sollte. Diesem Begriffe als dem Träger der logischen Dignität steht die Anschauung im Sinne des ungeformten Inhaltes gegenüber. Das ist die Empfindung Kants und das Sinnliche der dogmatischen Philosophie. — Auf diesem Grundgegensatze beruhend, durch ihn begründet, hebt sich ein anderer Gegensatz empor, welchen wir oben genauer charakterisiert haben. Ihn konstituiert auf der einen Seite der Seinsbegriff, der allgemeine Begriff der Naturwissenschaft, der Gattungsbegriff, welchen Plato so gewaltsam mit dem Wertbegriffe als dem Träger der logischen Dignität verschmolzen hat, und den auch Kant[1]) teilweise mit diesem letzten verknüpfte, und der individuelle Begriff der Geschichte, welcher überhaupt bis jetzt noch ganz unbekannt blieb. Als Gegensatz zu diesem Seinsbegriffe steht auf der anderen Seite die Anschauung als unendlich mannigfaltige Wirklichkeit in dem oben erörterten Sinne. Beide — Seinsbegriff und anschauliche Wirklichkeit — sind in gleicher Weise aus dem „Wertbegriffe" und dem „Inhalte" zusammengesetzt. Beide sind schon im Gebiete der logischen Objektivität enthalten, und insofern sind beide schon durch den Wertbegriff konstituiert. Aus dieser Verdoppelung der Begriffe der Anschauung und des Begriffs ist auch die terminologische Verwirrung und manche terminologische Kuriosität zu verstehen. So ist z. B. der Begriff vom Standpunkte des transzendentalen Empirismus ein Urteilsprodukt.[2]) Andererseits aber

1) Trotz Kants Begriff der „Anschauungsform", der „formalen Anschauung", der „synthesis speziosa" ist Kants Rationalismus nicht anzuzweifeln.

2) S. Grenzen, S. 55 f., 99 f. Auch: Zur Lehre von der Definition. 1888.

spricht man von den „begrifflichen" Elementen jedes Urteils. Es ist klar, dass im ersten Falle der Seinsbegriff, im zweiten — der Wertbegriff zu verstehen ist, auf welchem jedes Urteil beruht. In diesem Sinne der formalen Begründung, welche gleichfalls dem aus Urteilen bestehenden seinswissenschaftlichen Begriffe und der „Anschauung" als Wirklichkeit zukommt, muss man auch die paradoxe Behauptung Rickerts[1]) verstehen, dass erkenntnistheoretisch die objektive Wirklichkeit als ein Urteilskomplex aufzufassen ist.

---

1) S. Rickert, Gegenstand, S. 197, 199. Vgl. auch Hörth, Zur Problematik der Wirklichkeit, 1906, S. 17.

Kapitel 1.

Die historische Kausalität. — Der historische Idealismus und der historische Begriffsrealismus.

„Idealismus und Positivismus fordern einander zur Ergänzung." Münsterberg.

I. Das Problem der historischen Kausalität.

Die Tendenzen des transzendentalen Empirismus, die in der Einleitung flüchtig charakterisiert sind, haben, wie wir gesehen, unsere Problemstellung ermöglicht und sogar bedingt. Dieselben Tendenzen werden uns jetzt die Richtung geben, in welcher wir unser Problem zu lösen versuchen. Es gilt jetzt, die allgemeinen Tendenzen und Motive, die wir oben angedeutet haben, auf unser spezielles Problem anzuwenden und dafür fruchtbar zu machen.

In Rücksicht auf das Problem der Kausalität war die Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit von besonderer Bedeutung, welche ihrerseits nur als Spezialfall der allgemeineren Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Formen anzusehen ist. Die ausschlaggebende Tendenz dabei ist die Bekämpfung des naturalistischen Monismus, der die Alleinherrschaft der Naturwissenschaft proklamieren will, und des mit ihm verbundenen Begriffsrealismus, der die Formen der Wissenschaft von den Formen der Wirklichkeit nicht unterscheidet und insofern die Begriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert. — Dieselbe Tendenz, die wir oben in der Methodenlehre der Naturwissenschaft vertreten sahen, wollen wir hier in der Logik der Geschichte zur Geltung bringen. Denn nicht weniger monistisch und metaphysisch als der naturwissenschaftliche Begriffsrealismus ist auch der historische Begriffsrealismus, der die begrifflichen historischen Gebilde zu Wirklichkeiten hypostasiert. Wir müssen nämlich untersuchen, ob die historische Kausalität, an die man zunächst denkt, wenn man von einer individuellen Kausalität redet, eine methodologische oder konstitutive Kategorie ist, ob die Kausalität überhaupt zur Geschichte gehört und nicht vielmehr von der Geschichte ignoriert wird, wie es

manche meinen. Indem wir mit der historischen Kausalität beginnen, verfolgen wir nur eine der charakteristischen Tendenzen des transzendentalen Emprismus, die darauf abzielt, in einer logischen Untersuchung von den tatsächlich vorhandenen, uns historisch gegebenen Wissenschaften auszugehen, und in dieser Hinsicht kann man das Problem der individuellen[1]) Kausalität zunächst nur an die Geschichtswissenschaft anknüpfen.

Die erste Frage, die uns zu unserem Problem führt, ist also die, ob die Kausalität eine geschichtliche Kategorie ist, und wie es mit der Ansicht steht, welche in der Geschichte eine rein „teleologische" Wissenschaft sehen will. Auch diese Frage gehört schliesslich zu den Voraussetzungen unserer Problemstellung, und wir werden auch hier an die Lösung anknüpfen, welche ihr Rickert[2]) gegeben hat.

Den beiden entgegengesetzten Ansichten, der einen, die jede Kausalität in der Geschichte negiert und die ausschliessliche Herrschaft der Teleologie in der Geschichte proklamiert (z. B. Münsterberg, Medicus), und der anderen, welche entweder die historischen Gesetze behauptet und die Geschichte zur Soziologie „erheben" will oder der Geschichte als zusammenhanglosem, jeder Notwendigkeit entbehrendem Material den wissenschaftlichen Charakter überhaupt abspricht (z. B. Adler), — zwei Auffassungen, die schliesslich beide auf derselben Voraussetzung beruhen (der Nichtunterscheidung zwischen Kausalität und Gesetzmässigkeit)[3])

1) Den Terminus „individuell" gebrauchen wir zunächst in seiner allgemeinsten Bedeutung, als Gegensatz zu „allgemein". Im Folgenden wird dieser Begriff sich differenzieren.

2) Im Folgenden lehnen wir uns vollständig an die Rickertsche Theorie der Geschichte an, welche er in seinen methodologischen Schriften begründet hat: Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung, 1902, und Geschichtsphilosophie in „Festschrift für Kuno Fischer" (2. Aufl. 1907), wo die Grundbegriffe noch schärfer und die Formulierungen noch präziser gefasst sind. Da es keinen Zweck hat, diese Ausführungen zu wiederholen, so verweisen wir den Leser auf diese Schriften. Hier werden wir nur solche Punkte hervorheben, welche für unser Problem von besonderer Bedeutung sind und bei Rickert nur angedeutet wurden, oder welche wegen ihrer nicht ganz scharfen Formulierung zu Missverständnissen geführt haben. Dabei werden wir die Theorie Rickerts gegen andere „verwandte" Ansichten ausdrücklich abgrenzen (das gilt besonders von Abschn. II dieses Kapitels).

3) Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, 1900. Philosophie der Werte 1908. Medicus, Kant und Ranke 1903 (Kantstudien, Bd. VIII). Adler, Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft 1904.

— stellt Rickert eine dritte, die ganze obige Alternative aufhebende Ansicht gegenüber, welche auf den Begriff einer individuellen historischen Kausalität sich stützt, die von der Gesetzmässigkeit grundsätzlich verschieden und teilweise auch ihr entgegengesetzt ist. Unsere eigentliche Untersuchung beginnt erst dann, wenn wir nach dem Wesen, der logischen Bedeutung und der Definition der historischen Kausalität fragen. Diese Frage müssen wir im Geiste des transzendentalen Empirismus zu beantworten versuchen, der das Wesen einer wissenschaftlichen Form immer aus den Zielen der betreffenden Wissenschaften verstehen will. Dementsprechend müssen wir auch die ohnedem lange Reihe der Voraussetzungen unseres Problems noch etwas verlängern, damit dem Leser klar wird, was wir von der historischen Kausalität erwarten und fordern können.

Der wichtigste Punkt, auf den es hier ankommt, ist die Frage, inwiefern die Geschichte eine Wirklichkeitswissenschaft genannt werden kann, und was die Anschaulichkeit und Erlebbarkeit historischer Gegenstände bedeutet? Den beiden extremen Ansichten gegenüber — derjenigen, die eine mehr „objektivistische" Tendenz verfolgt und in der Geschichte eine „empirische Wirklichkeitswissenschaft" schlechthin sehen will (Simmel, Tschuproff),[1] und einer anderen, die der Geschichte eine „subjektivierende" Bedeutung zuschreibt, um sie zugleich auch mit dem inneren „Erlebnis" und mit den philosophischen Wissenschaften aufs engste zu verknüpfen (Münsterberg) — werden wir die mittlere Ansicht gegenüberstellen, die im Werke Rickerts ihre Begründung gefunden hat, und die in der Geschichte einerseits eine empirische Wissenschaft sieht, andererseits aber eine auf Grund einer Wertbeziehung vollzogene begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit, die prinzipiell der Wirklichkeit ebenso fern steht wie die Naturwissenschaft.

Von diesem Standpunkte aus müssen wir unsere erste grundlegende Frage beantworten, was uns zu der folgenden Fragestellung führt: ist die historische Kausalität eine nur methodologische oder eine konstitutive, d. h. eine Wirklichkeitsform, und falls sie keine konstitutive Form sein sollte, wie

---

1) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl. 1907. Tschuproff, Statistik als Wissenschaft 1906 (Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol. Bd. XXII).

unterscheidet sich die historische Kausalität von der entsprechenden Form der Wirklichkeit?

Damit wird die erste Aufgabe unserer Schrift gelöst, und vom Gange der Untersuchung selbst wird es abhängen, ob wir eine zweite Art der individuellen Kausalität, die also noch keine historische Kausalität ist, annehmen müssen oder nicht, und welche logische Bedeutung diese „individuelle" Kausalität haben kann. Die besonderen Tendenzen, die wir bei der Lösung der Frage verfolgen werden, und welche schliesslich dieselben Tendenzen sind, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, und die für den transzendentalen Empirismus charakteristisch sind, werden wir an entsprechender Stelle angeben (Kapitel 2, Abschn. I).

Dann wird auch der Kreis der Probleme, die unsere Fragestellung berührt, und ihre Tragweite vollständig bestimmt werden. Aber schon jetzt ist es klar, dass es die wichtigsten Probleme der Methodenlehre und der Erkenntnistheorie sind, welche in unserer Problemstellung zusammentreffen. Das Verhältnis der Teleologie zur Kausalität, das Wesen der Geschichte und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und schliesslich das Wesen des logischen Begriffs der Wirklichkeit selbst — alle diese Fragen sind mit unserem Problem der individuellen Kausalität aufs engste verknüpft. Das letzte Problem ist zugleich das, welches unsere vorläufige Problemstellung begrenzt. Denn, indem wir zum Begriffe der Wirklichkeit durchdringen, um die reinste Wirklichkeitsform der Kausalität zu erfassen, so verlassen wir schon den Boden der methodologischen Untersuchung, auf welchem das Problem der historischen Kausalität steht, und wenden uns einer erkenntnistheoretischen Spekulation zu.

II. Das Ziel der Geschichte.

Um das Wesen und die Leistung der logischen Form der historischen Kausalität zu verstehen, werden wir von dem Ziele der betreffenden Wissenschaft — der Geschichte — ausgehen. Dabei wird es, wie gesagt, nur auf einige besonders wichtige und streitige Punkte ankommen.

Die Geschichte ist eine der beiden Arten der begrifflichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Aus der Ohnmacht der allgemeinen Begriffe gegenüber der allmächtigen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, die die eigentliche Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffe

bildet, folgt nur teilweise die selbständige Bedeutung der Geschichte, die Berechtigung ihrer eigenen der Naturwissenschaft zu koordinierenden Ziele. Diese Ziele haben nämlich auch eine positive Bedeutung, nicht nur in Rücksicht auf die Ohnmacht der allgemeinen Begriffe. Denn das, was den naturwissenschaftlichen Begriffen unmöglich ist, das Abbilden der Wirklichkeit, ist auch der Geschichte versagt. Sie ist nicht in dem Sinne eine Wirklichkeitswissenschaft, wie Simmel[1]) sie nennt, der in ihr einen notwendigen Anhang für das Netz allgemeiner Begriffe sehen will. Die allgemeinen Begriffe gelten nach Simmel überall und immer ohne Rücksicht auf ihre tatsächliche Wirkung. Um diese ihre Wirkung zu verstehen, müssen wir die Existenz der Substanz annehmen, die man keineswegs aus diesen Naturgesetzen selbst deduzieren kann. Wenn wir aber diese einzige historische Tatsache wissen, dann können wir bei dem vollen Wissen sämtlicher Naturgesetze die gesamte Wirklichkeit konstruieren; dann wäre überhaupt unser Wissen vollendet. Weil dieses volle Wissen sämtlicher Naturgesetze uns versagt bleibt, so hilft uns hier die Geschichte mit ihrer Tatsachenkenntnis, indem sie die Lücke der unvollendeten Rekonstruktion ergänzt.

In demselben Sinne betrachtet auch Tschuproff[2]) die Geschichte als eine „ontologische" Wissenschaft. Dabei versucht er, diese „ontologischen" Wissenschaften, zu denen er z. B. auch die Statistik rechnet, mit Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse des sozialen Menschen zu begründen. Ohne auf diese „pragmatistische" Art der Begründung einzugehen, werden wir hier nur das Hauptgebrechen dieser Richtung zeigen, welche die selbstständige Bedeutung der Geschichte auf Grund der Beschränktheit der Naturwissenschaft beweisen will, und welche insofern in der Geschichte die Wirklichkeitswissenschaft *καθ' ἐξοχήν* sieht.

Dieser Ansicht fehlt unserer Meinung nach eine erkenntnistheoretische Begründung, ohne welche ein richtiges Verständnis des methodologischen Gegensatzes zwischen Geschichte und Naturwissenschaft unmöglich ist. Nur wenn wir den Begriff der objektiven Wirklichkeit als den des gemeinsamen Materials aller wissenschaftlichen Begriffsbildung erkenntnistheoretisch festlegen, können wir alle Reste des Begriffsrealismus überwinden und einen

---

1) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1. Aufl. 1892, S. 43, 3. Aufl. 1907, S. 102 ff.

2) a. a. O.

wirklich logischen Gegensatz aufstellen. — Der Grundfehler der obigen Ansicht besteht darin, dass sie einen ganz undifferenzierten Begriff des Individuellen oder des Einmaligen, bezw. des Allgemeinen gebraucht und insofern grundverschiedene Begriffe miteinander vermengt. Wir müssen nämlich zwischen drei Arten des Einmaligen unterscheiden, deren Verwechselung zu vielen Missverständnissen geführt hat. Einmalig ist die objektive Wirklichkeit und jeder ihrer Teile, wenn wir sie als Wirklichkeit, d. h. in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit denken. Etwas Einmaliges denken wir ferner auch dann, wenn wir z. B. von „Goethe", „Französische Revolution 1789" u. s. w., d. h. von einem individuellen[1]) historischen Begriffe reden. Und schliesslich: Einmaliges meinen wir auch dann, wenn wir an den auf Java einmal gefundenen und jetzt in London aufbewahrten Pithekanthropos[2]) oder auf das berühmte einmal geschehene Experiment von Foucault, überhaupt an eine experimentelle Wirklichkeit denken. Denn jedes Experiment als solches ist auch etwas Einmaliges.

Münsterberg[3]) hat insofern vollkommen Recht, wenn er sagt, dass auch die Naturwissenschaft fortwährend mit dem „Individuellen" arbeitet. Aber dieses „Individuelle" ist nicht das Individuelle der Geschichte, d. h. das eigentlich Individuelle. Es ist das Einmalige der Wirklichkeit, das unter dem Aspekt eines bestimmten Systems allgemeiner Begriffe steht. Im Gegensatz zur „reinen" Wirklichkeit ist dieses Einmalige endlich, übersehbar, es besteht aus einer bestimmten Anzahl von Elementen. Es ist vollkommen rationalisierbar, d. h. dieses Einmalige kann man immer erschliessen, auf Grund einer gegebenen Konstellation und der Kenntnis der dabei in Betracht kommenden Gesetze voraussagen, wie es auch tatsächlich bei jedem Experimente, in der Metereologie, in der Astronomie u. s. w. der Fall ist. Dass dabei keineswegs die „Wirklichkeit" vorausgesagt und erwartet wird, sondern eine auf Grund einer zu bestimmten Zwecken unternommenen Isolation[4])

---

1) Den Terminus „individuell" reservieren wir nur für historische Begriffe, da nur hier eigentlich von einer unteilbaren individuellen Einheit gesprochen werden kann. s. Rickert, Grenzen. Kap. 4, Abschn. 2.

2) Die materielle Richtigkeit des angeführten Beispiels geht uns hier natürlich nichts an.

3) Grundzüge der Psychologie, S. 109 f. Philos. d. W., S. 127 f.

4) Das Wesen des Experimentes als einer Isolation hat Rickert besonders eingehend erörtert. Grenzen, S. 404.

vollzogene Abstraktion von der Wirklichkeit, ist klar. Insofern bedeutet auch dieses Einmalige das Produkt einer bestimmten Begriffsbildung. Im Gegensatz aber zu den individuellen Begriffen der Geschichte, welche ein unersetzbares, unzertrennbares und einheitliches Einmaliges bilden, ist das Einmalige der experimentellen Wirklichkeit immer nur ein Exemplar eines Gattungsbegriffs, seine Einmaligkeit (wie z. B. im Falle des „Pithekantropos“ u. s. w.) beruht auf den für die betreffende Wissenschaft ganz irrelevanten Gründen. Nur dieses Einmalige kann als ein Treffpunkt allgemeiner Gesetze angesehen werden. Die berühmte rationalistische Formel von Laplace gilt höchstens für dieses rationalisierbare Einmalige und nicht für die Wirklichkeit selbst, wie Laplace meinte. Das Wesen jedes Rationalismus besteht eben darin, dass er diese beiden Arten des Einmaligen verwechselt, in der Wirklichkeit nur die letzte Spezifikation der allgemeinen Begriffe sieht.[1]) In denselben Rationalismus verfällt auch die „ontologische“ Auffassung der Geschichte, wie sie Simmel und Tschuproff vertreten. Sie verwechselt alle drei Arten des Einmaligen miteinander. Besonders klar ist dies bei Simmel. In seinem Begriffe der einzigen historischen Tatsache, welche bei der vollen Kenntnis sämtlicher Naturgesetze für die Rekonstruktion der gesamten Wirklichkeit genügen würde, sind alle drei Begriffe des Einmaligen enthalten. Simmel vergisst, dass, falls seine Formulierung einwandfrei sein soll, diese einzige historische Tatsache als Stück der Wirklichkeit eine unübersehbare intensive Mannigfaltigkeit aufweisen muss, und deren „Kenntnis“ schon die Naturgesetze voraussetzt u. s. w. in infinitum.[2]) — Dasselbe gilt auch für Tschuproff, der die Statistik mit den historischen Wissenschaften zusammen in eine Gruppe „ontologischer“ Wissenschaften zusammenfasst. Das Einmalige der Statistik[3]) ist immer das exemplarartige, rationalisierbare Einmalige der experimentellen Wirklichkeit, das als Treffpunkt allgemeiner Gesetze betrachtet wird. — Dieses Einmalige ist auch Gegenstand der Astronomie als beschreibender Wissenschaft, der Metereologie

1) s. oben Einleitung S. 5—6.

2) Dasselbe gilt auch für Münsterberg (Grundzüge, S. 114), der den Fichteschen Satz über das Sandkörnchen rationalistisch interpretiert. Vgl. M. Weber, Roscher und Knies u. s. w. in „Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung u. s. w.“ XXIX, 4, 1906.

3) Ibid. Wir sehen hier ganz von der viel diskutierten Frage ab, ob die Statistik eine Wissenschaft oder nur eine Methode ist. Im Folgenden meinen wir die politische oder die national-ökonomische Statistik.

u. s. w. Die Astronomie kann insofern nicht als Gegeninstanz gegen den Begriff des historisch-Individuellen dienen.[1]) Die Einmaligkeit astronomischer Gegenstände ist nicht ihre besondere Eigentümlichkeit, jede Naturwissenschaft hat ihre experimentelle Wirklichkeit, diese „Wirklichkeit" ist eben die Wirklichkeit der wissenschaftlichen Beschreibung.[2]) In diesem Sinne könnte man von „physischer", „chemischer", „biologischer" u. s. w. Wirklichkeiten reden, worunter wir immer die Wirklichkeit verstehen müssen, welche schon unter dem Aspekte eines bestimmten Systems allgemeiner Begriffe betrachtet wird und insofern eigentlich keine Wirklichkeit, sondern eine Abstraktion von dieser bedeutet.

Auf der Verkennung dieser Unterschiede im Begriffe des Einmaligen beruhen auch alle Einwände Münsterbergs[3]) gegen die methodologische Theorie Rickerts. Der Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen scheint ihm zu formal zu sein. Was den Begriff des Individuellen betrifft, so haben wir schon gesehen, dass M.s Einwände gegen den Begriff des experimentell-Einmaligen und nicht gegen den Begriff des historisch-Individuellen gerichtet sind und insofern ihr Ziel verfehlen. Besonders klar wird das aber, wenn wir den Korrelatbegriff des Individuellen, den Begriff des Allgemeinen etwas näher analysieren. Dabei werden wir auch sehen, dass der Rationalismus der „ontologischen" Auffassung und der Münsterbergschen Kritik, wie jeder Rationalismus überhaupt — im Probleme des Allgemeinen wurzelt und durch die Nichtunterscheidung verschiedener Arten des Allgemeinen sich auszeichnet. Der undifferenzierte Begriff des Einmaligen, den wir oben kritisiert haben, ist nur die andere Seite der Medaille. Um die Rickertsche Teilung der Wissenschaften als ungenügend zurückzuweisen, weist Münsterberg nicht nur auf die Unentbehrlichkeit „des Individuellen" innerhalb der Natur-

---

1) Ohne den Begriff des experimentell-Einmaligen hervorzuheben, sagt Rickert dasselbe in Rücksicht auf die Astronomie. Grenzen, S. 446.

2) Dass die wissenschaftliche „Beschreibung" kein Abbilden der Wirklichkeit ist, und dass die Beschreibung nur im Zusammenhange mit der „Erklärung" möglich ist, hat Rickert nachgewiesen. Grenzen, S. 123 ff.

3) a. a. O. Auf der Verwechselung des historisch-Individuellen mit dem experimentell-Einmaligen beruhen auch die Einwände Riehls (Logik und Erkenntnistheorie 1907. Die Kultur der Gegenwart I, 6. S. 86 f., 101) und Frischeisen-Köhlers („Archiv f. syst. Philos." Bd. XII—XIII und „Philosoph. Wochenschrift" 1907, No. 10—11), die darauf ausgehen, auch in der Naturwissenschaft eine Wissenschaft vom „Individuellen" zu sehen.

wissenschaften hin, wie wir es gesehen haben, sondern auch auf das Allgemeine, welches die Geschichte, die Normwissenschaften u. s. w. gebrauchen. Alle Arten der Wissenschaften bedienen sich in gleicher Weise des Allgemeinen und des Einmaligen: so ordnet die Geschichte z. B. einen individuellen Fall in einen allgemeinen Zusammenhang ein. Überhaupt können wir innerhalb jeder Gruppe von Wissenschaften eine Skala konstruieren, die durch allmähliche Übergänge von einem Einzelfall zu allgemeinsten Zusammenhängen führt. Dass Münsterberg auf eine ganz rationalistische Weise verschiedene Arten des Allgemeinen verwechselt, liegt offen auf der Hand. Wir sehen hier von dem Unterschiede zwischen der transzendentalen Allgemeinheit eines Wertes (welche mit der Allgemeingültigkeit aufs engste verknüpft ist) und eines allgemeinen Gattungsbegriffs, den wir in der Einleitung dargelegt haben, noch vollständig ab. Das, was uns jetzt besonders angeht, ist die Unterscheidung innerhalb des empirisch-Allgemeinen, von dem das gattungsmässige Allgemeine nur eine Art bildet.[1]) Im empirisch-Allgemeinen müssen wir das gattungsmässig Allgemeine von dem Allgemeinen im Sinne einer Totalität und dem Allgemeinen im Sinne eines historischen Ganzen unterscheiden.

Das gattungsmässig Allgemeine ist der Korrelatbegriff zum Einmaligen im Sinne eines Exemplars: ihr Verhältnis ist das einer Gattung zum Exemplar, einer Unterordnung, einer Subsumption. Das Allgemeine im Sinne eines historischen Ganzen ist der Korrelatbegriff zum Einmaligen im Sinne des historisch-Individuellen. Das Verhältnis zwischen beiden ist das eines Ganzen zu seinen Teilen.[2]) Beide sind individuell: das eine individuelle Einmalige ist in das individuelle Ganze eingefügt, das auch einmalig ist. Das Allgemeine und das Einmalige sind hier keineswegs Gegensätze, sondern relative Begriffe.[3]) Das Verhältnis zwischen ihnen ist

1) Wenn die Nichtunterscheidung zwischen transzendentaler und gattungsmässiger Allgemeinheit die Eigentümlichkeit des transz. Rationalismus ist (s. oben Einleitung), so ist die Nichtunterscheidung innerhalb der empirischen Allgemeinheit die Eigentümlichkeit des methodologischen Rationalismus.

2) Grenzen, Kap. 4, 4. Rickert, Les quatres modes de l'Universel dans l'histoire. Révue de synthèse historique. 1901. „Geschichtsphilosophie", S. 344.

3) Insofern ist die Bezeichnung „allgemein" für diesen Begriff des Ganzen nicht zweckmässig. Wir gebrauchen sie aber wegen der Tradition. Um das Irrtümliche zurückzuweisen, muss man zunächst die Sprache der Gegner sprechen. Durch diese Bezeichnung werden wir auch dem Motive der Verwechselung viel mehr gerecht.

das der Umfassung. Dasselbe gilt auch für das Allgemeine im Sinne einer Totalität, welchen Begriff man vom Begriffe des historischen Ganzen unterscheiden muss, obwohl er mit diesem letzten in mancher Hinsicht sehr verwandt ist. Dieser Begriff des Allgemeinen, den man allein auf Wirklichkeiten anwenden darf, wird eben deswegen in allen Wissenschaften gebraucht. Die historische Allgemeinheit ist eine wertbezogene Allgemeinheit des Ganzen, von dem jeder Teil ein individuelles Glied bedeutet, das entweder eine unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu einem Werte hat. Die Allgemeinheit im Sinne der Totalität ist die Allgemeinheit eines aus verschiedenen (aber nicht im Sinne der wertvollen Individualität bedeutsamen) Teilen zusammengesetzten Ganzen und kann am besten an Kants Begriffe des Raumes illustriert werden.[1]) So ist z. B. das Ganze eines in der Chemie betrachteten Körpers aus Atomen als Teilen zusammengesetzt; ihnen gegenüber ist das Ganze „allgemein". Das Verhältnis ist in diesem Falle nicht das eines Exemplars zu einem Gattungsbegriff: Atom ist kein Exemplar etwa des Gattungsbegriffs „Gold". Es ist auch kein Verhältnis des individuellen Gliedes zum individuellen Ganzen, wie z. B. das Verhältnis eines Michel-Angelo zur Renaissance. Diesem letzten gegenüber wird in unserem Fall das „einmalige" Atom doch immer als Exemplar eines Gattungsbegriffs (Atom überhaupt) betrachtet und das betreffende Ganze (dieses einmalige Goldstück) immer als Exemplar eines anderen Gattungsbegriffs (Gold als Element). Insofern können wir auch sagen, dass die generalisierenden Wissenschaften ausser dem System allgemeiner Begriffe (die gattungsmässige Allgemeinheit) noch das Allgemeine im Sinne der Totalität, des Ganzen ihrer experimentellen „Wirklichkeiten" kennen. Nur auf dieser „allgemeinen" Grundlage erhebt sich sozusagen ihr System von „allgemeinen" Begriffen.[2])

---

1) Auch das Wort „Totalität" entspricht nicht ganz unserem 3. Begriffe der empirischen Allgemeinheit, besonders weil dieser Terminus methaphysisch zu sehr belastet ist. Aus Mangel anderer geeigneter Ausdrücke reservieren wir ihn trotzdem für unseren Begriff. Wir hoffen dabei, dass durch Beispiele und Abgrenzung unseres Begriffs gegen andere das, was wir meinen, klar wird.

2) In grösserem Masstabe und auf grundlegendere Probleme angewandt, sehen wir dieselbe Vermengung verschiedener Arten des Allgemeinen auch bei dem transz. Rationalismus. In dieser Hinsicht ist es interessant, wie Stadler (Kants Teleologie S. 36—46) die dritte Kantische Idee, worunter zweifellos die Totalität des Ganzen des Weltalls zu verstehen ist

Auch das mathematische ideale Sein kennt dasselbe Verhältnis (z. B. des Raumes zu seinen einzelnen Teilen). Und da sich schliesslich auch die Allgemeinheit des historischen Ganzen von dieser Allgemeinheit nur durch die Individualität (im Sinne einer wertbezogenen Individualität), die das historische Ganze auszeichnet, unterscheidet, so kann man sagen, dass diese Allgemeinheit der Wirklichkeit die verbreitetste Form der Allgemeinheit ist.[1]) — Münsterberg verkennt wie alle methodologischen Rationalisten diese Unterschiede, und alle seine Einwände beruhen deswegen auf einem Missverständnis.

In seiner eigenen Theorie bringt er die Geschichte auch mit der Wirklichkeit zusammen, der formale, methodologische Gegensatz der generalisierenden und individualisierenden Wissenschaften genügt ihm nicht, er will auch einen „ontologischen“ Gegensatz

---

(s. besonders Kr. d. r. V. B. S. 641—642), mit der Totalität des Systems der Wissenschaft, wie sie in der Einleitung zur Kr. d. Urteilskraft gefasst wird, ohne weiteres identifiziert.

1) Die verschiedenen Arten des Allgemeinen (bezw. des Einmaligen) kann man folgenderweise veranschaulichen:

Empir.-Allgemeines	Einmaliges	
1. Gattungsmässig-A. 2. A. im Sinne der Totalität	Experimentell-E.	1.
	Wirklich-E. Ideal-E. (Raumteil u. s. w.)	2.
3. A. im Sinne eines historischen Ganzen.	Historisch-Individuelles	3.

Die Grundverhältnisse sind folgende: 1. Das des Gattungsbegriffs zum Exemplar, 2. das der Totalität der Wirklichkeit (des Raumes oder der experimentellen Wirklichkeit) zum Teile der Wirklichkeit (des Raumes oder zum experimentell-Eimaligen) und 3. das des historischen Ganzen zum individuellen Gliede dieses Ganzen. — Von der Allgemeinheit im Sinne der gattungsmässigen Allgemeinheit und der im Sinne der Totalität muss man noch die Allgemeinheit im Sinne der konkreten Gattung, d. h. des Inbegriffs aller Exemplare, die unter einen Gattungsbegriff fallen, unterscheiden. Diese Allgemeinheit ist etwas Mittleres zwischen beiden: von der gattungsmässigen Allgemeinheit unterscheidet sie sich dadurch, dass sie ein Ganzes bedeutet, in dem jedes Exemplar einen Teil bildet, von der Totalität, dass sie mit dem entsprechenden Gattungsbegriffe am innigsten verknüpft ist. Man könnte sagen, dass die konkrete Gattung die Wirklichkeit bedeutet, welche unter dem Aspekte eines einzigen Gattungsbegriffs steht, die „Totalität“ dagegen — die Wirklichkeit, welche vom Standpunkte eines bestimmten Systems von allgemeinen Gattungsbegriffen betrachtet wird.

aufstellen.[1]) Die Wirklichkeit aber, welche er dabei meint, ist nicht die „objektive“ Wirklichkeit Simmels und Tschuproffs, sondern die subjektive Erlebniswirklichkeit. Historische Gegenstände kann man nur nachfühlen, nacherleben. Im Gegensatz zur objektiven begrifflichen Welt der Naturwissenschaften ist die geschichtliche Welt subjektiv und anschaulich. Diesen Gegensatz der „individuell-anschaulichen“ und „allgemein-begrifflichen“ Wissenschaften verwechselt man oft mit dem Gegensatze der individualisierenden und generalisierenden Wissenschaften.[2]) Dem gegenüber wollen wir den begrifflichen Charakter der Geschichte hervorheben. Die entgegengesetzte Meinung, welche die Geschichte zu einer anschaulichen Wissenschaft machen und sie mit der Wirklichkeit verknüpfen will, macht sich eines historischen Begriffsrealismus schuldig, der ebenso gefährlich ist, wie der naturwissenschaftliche. Wenn auch Rickert die Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft bezeichnet,[3]) so tut er das nur im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, deren Begriffe umso vollkommener sind, d. h. umso besser dem Ziele der Naturwissenschaften entsprechen, je allgemeiner sie sind, je ärmer ihr Inhalt, je mehr sie sich also von der Wirklichkeit „entfernen“. Nur dieses und nichts weiter soll der Terminus „Wirklichkeitswissenschaften“ besagen. Er behauptet nicht das Gegenteil: der historische Begriff ist keinesfalls umso vollkommener, je mehr er sich der Wirklichkeit nähert. Man kann eine ganze Reihe von Begriffen bilden, die zweifellos der Wirklichkeit viel näher stehen, als manche historische Begriffe, und die trotzdem keine historischen Begriffe sind (wie jede experimentelle Wirklichkeit). Die Vollkommenheit des historischen Begriffs wird durchaus nicht durch die Armut oder den Reichtum seines Inhaltes allein bestimmt, sondern durch die bestimmte Kombination eigenartiger Besonderheiten der gegebenen Erscheinung, durch ihre Verbindung zu einer „teleologischen“ Einheit. Es ist nicht das Ziel der Geschichte, sich der Wirklichkeit zu nähern, das „Absolut-historische“ ist nicht der Höhepunkt des historischen Wissens. Man muss eben die Ziele der beiden Gruppen der Wissenschaften im Auge behalten, wenn man ihren Gegensatz verstehen

1) Grundzüge, S. 35. Philosophie d. W., S. 149 f., bes. 166 f.

2) So bei Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. Präludien, 3. Aufl. Sogar bei Rickert selbst finden wir gewisse Konzessionen an diese Ansicht. z. B. Grenzen, S. 383, 405.

3) Grenzen, S. 369, 383 u. a.

will. Die Mittel beider werden sozusagen gegenseitig verliehen: es entsteht auf diese Weise der Begriff des „Relativhistorischen", des „Kollektiven".[1]) Ein und derselbe Begriff kann, abhängig von seinem Gebrauch, sowohl naturwissenschaftlich als auch historisch sein. Der Begriff des Affen ist z. B. in der Zoologie ein naturwissenschaftlicher, und in der Phylogenie — ein „historischer".[2]) Alles hängt davon ab, ob der Begriff ein Glied in einem System allgemeiner Begriffe ist (wie in unserem Beispiel eine Gattung in Bezug auf Gorilla, Chimpanse u. s. w. und eine Art in Bezug auf den Begriff des „Säugetieres") oder ein individueller Teil eines „historischen" Ganzen, ein Glied eines grösseren historischen Zusammenhanges, ein eigenartiges Glied in der einmaligen Reihe der historischen Entwicklung.

Nach dieser Auseinandersetzung ist es nicht schwer einzusehen, dass die historischen Begriffe im allgemeinen Produkte einer mehr oder weniger starken Abstraktion sind. Und als solche sind sie ebensowenig anschaulich wie die Begriffe der Naturwissenschaften. Selbst wenn wir die historischen Arbeiten, die vom sogenannten „Absolut-historischen" handeln, d. h. von einer bestimmten Persönlichkeit, in Betracht ziehen, so werden wir sehen, dass vom logischen Standpunkte aus Anschaulichkeit des Objektes durchaus nicht notwendig ist. Die Anschaulichkeit wird nämlich durch eine Kombination rein individueller Züge mit solchen der Gattung, die für die leitenden Werte oft ganz bedeutungslos sind, erreicht. Ein Objekt, das nur aus lauter individuellen, eigenartigen Merkmalen besteht, ist ebensowenig anschaulich wie ein Objekt, welches aus lauter Gattungsmerkmalen besteht. Und die Geschichte — darin unterscheidet sie sich vom historischen Roman — muss von diesen allgemeinen Merkmalen abstrahieren: die Rechnungen Goethes, von denen Windelband[3]) spricht, interessieren den Historiker nicht, können aber in einem historischen Roman eine Verwendung finden. Es ist durchaus zuzugeben, dass bei vielen Historikern die historischen Individuen tatsächlich künstlerisch anschauliche Gestalten darstellen. Vom logischen Standpunkte aus kann man dagegen keinen Einwand erheben. Aber eben darum, weil dies die Logik garnichts angeht, geht es nicht in den logischen Begriff der

---

1) Vgl. Grenzen, S. 270 f., S. 485 f. „Geschichtsphilosophie", S. 349 f., 352.

2) Historisch gebrauchen wir hier im Sinne von „individualisierend". Vgl. „Geschichtsphilosophie".

3) a. a. O. S. 372.

Geschichte ein, ebensowenig wie in den Begriff der Naturwissenschaften die vielen Zeichnungen und Illustrationen naturwissenschaftlicher Werke. Um den begrifflich nur schwer durchzuführenden Zusammenhang des Individuums mit dem es umgebenden Milieu näher nachzuweisen, die ungreifbaren Fäden, welche die historischen Individualitäten vereinen, darzustellen, verlockt es den Historiker, durch Heranziehung künstlerischer Gestalten den Leser zum Nacherleben seiner Helden zu zwingen und auf solche intuitive Weise ihre Individualität zu verstehen. Und in den Händen bedeutender Meister wie Ranke, Carlyle, Thierry, Kostomaroff trug das seine guten Früchte.

Mit dem logischen Begriffe der Geschichte hat alles das aber nichts zu tun. Was bei einem einzelnen Historiker häufig zu finden ist, dürfen wir nicht zu einer logisch unentbehrlichen Forderung der Geschichtswissenschaft erheben. Tut man es doch, so zeigt es, dass man noch nicht gelernt hat, die Logik der Geschichtswissenschaft von der Psychologie des historischen Schaffens und Verstehens sorgfältig zu scheiden.[1] Doch nicht nur das. Dieses technische Mittel der Veranschaulichung des historischen Individuums ist häufig ganz unanwendbar. Wer könnte wohl den Gang der deutschen Verfassung oder die Entwicklung einer historischen Wirtschaftsform nacherleben? Grade weil die bedeutendsten Bestandteile des historischen Materials ausgeschaltet werden, wenn man in den logischen Begriff der Geschichte die Anschaulichkeit historischer Gegenstände hineinbringt, ist diese Bestimmung nicht nur überflüssig, sondern sogar gefährlich. Sie zerstört diejenige Breite des Begriffs der Geschichte, welche für eine rein logische Definition notwendig ist, und die nur beim sorgfältigen Festhalten an der Reinheit der logischen Form möglich ist.[2]

Als individualisierende Kulturwissenschaft[3]) bedeutet Geschichte eine Entfernung von der Wirklichkeit; prinzipiell steht sie der letzteren ebenso nah wie die Naturwissenschaften, auch sie arbeitet mit Begriffen und zwar — mit individuellen Begriffen. Dem historischen Begriffsrealismus gegenüber muss das besonders

---

1) In Folgendem werden wir diesen Begriff des Erlebnisses und seinen Zusammenhang mit der Psychologie genauer erörtern.

2) Vgl. Rickert, Grenzen, S. 332. „Unser Begriff der Geschichte muss so umfassend sein wie unser Begriff der Naturwissenschaft" u. s. w.

3) s. Geschichtsphilosophie, S. 370.

hervorgehoben werden. Die begriffliche Welt des Individuellen, dessen Einheit und Unteilbarkeit durch die Beziehung auf einen Wert gewonnen wird, ist das Ziel der Geschichte. Das Besondere wird durch die Beziehung auf einen allgemeingültigen Wert zu einer eigentümlichen und unersetzbaren Einheit verbunden, die als solche keine Teilung zulässt und deshalb als Individuum bezeichnet wird. Dieser Begriff der Wertbeziehung, welchen man ebenso von der blossen Beschreibung der Wirklichkeit als auch von der Wertung streng unterscheiden muss, gewinnt für uns eine zentrale Bedeutung. Er gestattet uns die extremsten empirischen Forderungen der kausalen Erklärung in der Geschichte mit der Anerkennung des selbständigen Wertes der Geschichte (der Soziologie gegenüber) vollständig zu versöhnen und die alte Alternative der Methodologie — Teleologie oder Kausalität — völlig aufzuheben. Um unserem Begriffe der historischen Kausalität ganz nahe zu kommen, müssen wir zunächst noch den mit ihm eng verbundenen Begriff der historischen Entwicklung analysieren, der uns unmittelbar zu unserem eigentlichen Problem führen wird.

III. Die historische Entwicklung.

Der Begriff der historischen Entwicklung soll uns den Rahmen für unsere weitere Untersuchung geben. Denn nur dort, wo eine Veränderung vorhanden ist, hat es überhaupt einen Sinn von Ursache und Wirkung zu reden. Man könnte freilich z. B. von dem Zustande eines Volkes sagen, dass er durch bestimmte klimatische oder wirtschaftliche Bedingungen verursacht sei, und dass er als Wirkung zu seinen Bedingungen als Ursache in dem Verhältnis der Coexistenz, nicht aber in dem der Succession stehe. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass auch die Coexistenz von Ursache und Wirkung immer eine schon geschehene oder eine mögliche Veränderung in der Zeit voraussetzt; so sagt auch unser Satz, dass dieser Zustand vor dem Eintreten der betreffenden klimatischen und wirtschaftlichen Bedingungen nicht da war, und dass er mit ihrer Veränderung vergehen wird, um einem anderen Platz zu machen. Ohne diese viel diskutierte Frage nach der Coexistenz von Ursache und Wirkung hier schon lösen zu wollen,[1]) können wir für die Geschichte wenigstens, wo

1) Zu dieser Frage nach der Coexistenz der Ursache und Wirkung werden wir noch zurückkehren.

es sich ja doch immer um ein Geschehen handelt, als fest annehmen, dass die historische Kausalität mit dem Begriffe der Veränderung, der Succession unzertrennlich verbunden ist.

Die historische Successionsreihe ist aber immer eine Entwicklungsreihe, wie es Rickert eingehend gezeigt hat. Im Anschluss an seine 7 Entwicklungsbegriffe[1]) können wir die historische Entwicklungsreihe als eine einmalige wertbezogene und insofern als eine begrifflich teleologische definieren. Von der blossen teleologischen Entwicklungsreihe, die auch in Rücksicht auf ein Ganzes gegliedert ist (so dass die verschiedenen nacheinander folgenden Stadien dieses Ganze „realisieren", wie es z. B. in der Biologie der Fall ist), unterscheidet sich die historische zunächst dadurch, dass dieses Ganze (in Rücksicht auf welches die Entwicklungsreihe in Stadien gegliedert ist) immer mit einem Kulturwert begrifflich verknüpft ist, so dass die historische Entwicklungsreihe von der oben genannten durch die Wertbeziehung sich unterscheidet. Die blosse Wertbeziehung aber genügt noch nicht, um eine teleologische Reihe zu einer historischen zu machen. Der Entwicklungsbegriff, mit welchem alle generalisierenden Kulturwissenschaften, wie z. B. die Nationalökonomie, arbeiten, ist auch ein durch die Beziehung auf einen Wert gebildeter Begriff der Entwicklung.[2]) Diesem Begriff der Entwicklung, der von der blos teleologischen Entwicklungsreihe durch die Wertbeziehung sich unterscheidet, fehlt nämlich noch die Einmaligkeit, die strenge Individualität, die das Spezificum des historischen Entwicklungsbegriffs bildet. Die historische Entwicklungsreihe ist eine einmalige individuelle Reihe, und als solche ist sie immer in eine dem Umfange und dem Inhalte nach noch grössere gleichfalls individuelle Reihe eingefügt,[3]) und zwar immer zeitlich und räumlich abgegrenzt und fixiert und nicht isoliert, aus dem räumlichen und zeitlichen Milieu herausgerissen, wie es bei dem obigen „kulturwissenschaftlichen" Entwicklungsbegriffe der Fall ist. — Wie jeder Begriff der Veränderung

1) Grenzen, Kap. 4, V.

2) Diesen Begriff der Entwicklung gebraucht z. B. K. Menger in seinen „Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften" 1883, B. 2, Kap. 1, § 1—2. Wir müssen also zwischen dem 3. und 4. Rickertschen Begriff der Entwicklung noch einen „generalisierend-kulturwissenschaftlichen" Entwicklungsbegriff einfügen.

3) Die Bestimmung der „letzten" Entwicklungsreihe ist die Aufgabe der geschichtsphilosophischen Spekulation. Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie, Abschn. 3.

involviert auch der Begriff der Entwicklung eine gewisse Art der Kausalität. Der Begriff der Notwendigkeit in der Zeit ist mit dem der Entwicklung geradezu unzertrennlich verbunden. Bei dem Begriffe der Entwicklung entsteht sogar die Gefahr, dass die blosse kausale Notwendigkeit als ungenügend erscheint, dass man noch eine andere z. B. metaphysisch-teleologische annimmt. Eine solche metaphysische Teleologie, welche die Kausalität ersetzen will, wird für die empirische Wissenschaft immer ein Anstosspunkt sein. Aber aus dem Beispiele der biologischen Teleologie geht es schon klar hervor, dass die richtig verstandene Teleologie und Kausalität einander nicht nur nicht ausschliessen, sondern geradezu fordern. In der Biologie mit ihren Entwicklungsgesetzen[1]) gilt das nicht nur für die Kausalität, sondern auch für die allgemeine Gesetzmässigkeit. Dasselbe geschieht auch bei dem kulturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriffe. Nur in der individuellen historischen Entwicklungsreihe haben wir es eigentlich mit der individuellen Kausalität zu tun, da hier der Begriff des Individuums selbst die Möglichkeit der Subsumption unter ein allgemeines Gesetz ausschliesst. Wer alle diese Entwicklungsbegriffe nicht zu unterscheiden weiss, und wem also der Begriff der individuellen Kausalität als etwas Widerspruchsvolles erscheint, der muss entweder die Geschichte zur Soziologie machen wollen, oder sie mit M. Adler auf die Stufe des blossen Materials herabsetzen und deswegen in der Geschichte keine Entwicklung sehen, oder sie als das Reich der die Kausalität ausschliessenden freien Zielsetzung betrachten, wie das bei Münsterberg und Medicus[2]) der Fall ist, was schliesslich auch konsequenterweise zur Ausschaltung des Entwicklungsbegriffs führen muss, wenn man die metaphysische Teleologie vermeiden will.

Der Begriff der individuellen Kausalität soll dazu dienen, alle diese Tendenzen zu entwaffnen, die entweder metaphysisch sind oder die Selbständigkeit der Historie verletzen, in beiden Fällen aber gegen die empirische Geschichtswissenschaft sich richten. Das individuelle Glied einer historischen Entwicklungsreihe wird immer als Wirkung des ihm vorangehenden Individuums und als Ursache des darauf folgenden individuellen Gliedes betrachtet. Wir müssen uns davor hüten, diese Notwendigkeit zu realistisch oder metaphysisch zu fassen.

1) Vgl. Grenzen, S. 456 f.

2) In oben genannten Schriften.

Ganz klar wird der Begriff der historischen Entwicklung und die Leistung der individuellen Kausalität dann, wenn wir diesen Begriff nicht von den formärmeren Entwicklungsbegriffen abgrenzen, wie wir es bisher getan haben, sondern von formreicheren. Wie gesagt, er hat nichts mit der metaphysischen Teleologie zu tun, die in dem zu realisierenden Ganzen, das als Zweck betrachtet wird, zugleich die Ursache der im Laufe der Entwicklung allmählich entstehender Glieder sieht (wie z. B. die Teleologie Hegels). Die einzige Teleologie, die er gebraucht, ist die begriffliche Teleologie,[1]) welche die historischen Begriffe als einheitliche unteilbare Gebilde konstituiert. In der Geschichte wird das durch die Wertbeziehung erreicht, die man von aller Wertbeurteilung streng unterscheiden muss, was uns schliesslich zur Abgrenzung der historischen Entwicklungsreihe von der geschichtsphilosophischen führt, welche immer eine Fortschrittsreihe ist und insofern auf einer Wertbeurteilung beruht.[2]) Die Fortschrittsreihe, welche metaphysische Gesichtspunkte vermeidet und mit dem blossen Begriffe der Wertsteigerung sich begnügt, bedient sich auch eines eigenartigen Begriffs der Kausalität, den man von der historischen individuellen Kausalität streng unterscheiden muss. Die Wirkung wird in einer Fortschrittsreihe immer höher bewertet als die ihr vorangehende Ursache. Die Ursache wird sogar als in der Wirkung enthalten angesehen. Und noch mehr: das frühere Glied einer Fortschrittsreihe wird immer nur als Ursache, als „Weg" zur späteren Wirkung betrachtet — im letzten Sinne: als Weg zum letzten Gliede der Reihe, dem der absolute Wert zukommt. So ist für einen Marxisten z. B. die kapitalistische Wirtschaft mit ihren Eigentümlichkeiten, wie die Konzentration des Kapitals, die Verschärfung des Klassenkampfes u. s. w., nur insofern Glied der „historischen" Entwicklungsreihe, als sie als „Ursache" der ihr notwendig folgenden sozialistischen Wirtschaft betrachtet wird, der der absolute Wert zukommt. Diese Übereinstimmung der teleologischen und kausalen Gesichtspunkte wird in einer Fortschrittsreihe dadurch erreicht, dass als wertvoll nur das angesehen wird, was irgendwie zur Realisierung des absolut wertvollen Endes der Reihe beiträgt und also dieses Endglied kausal hervorruft. Die metaphysische Teleologie, bei welcher der Zweck zugleich auch als Ursache erscheint, ist eben die meta-

1) Grenzen, Abschn. III, Kap. 4.

2) a. a. O. S. 468. Geschichtsphilosophie, S. 383 f., Abschn. 3.

physisch gedeutete, auf Grund einer Hypostasierung der Werte gewonnene Vorstellung dieser Übereinstimmung. Die Übereinstimmung der Gesichtspunkte verschärft das Bewusstsein der Notwendigkeit einer Fortschrittsreihe und führt entweder zu einer metaphysischen Teleologie oder zum unkritischen Gebrauch des Wortes „Gesetzmässigkeit" („Fortschrittsgesetz"[1]) u. s. w.).

Ganz anders ist es in einer empirisch-historischen Entwicklungsreihe, wo diese Übereinstimmung der Wertgesichtspunkte und der kausalen Erklärung fehlt. Das frühere Glied einer empirischen Entwicklungsreihe wird nie nur als Ursache des ihm folgenden betrachtet, sondern besitzt eine selbständige Bedeutung für den leitenden Wert. Das ruft immer eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Wertgesichtspunkte und der kausalen Erklärung hervor. Kausal-wichtig und wertbedeutend fallen oft nicht zusammen.[2]) Die kausale Erklärung fordert sehr oft solche Objekte, die in keiner unmittelbaren Beziehung zum leitenden Werte stehen. Um Rickerts Termini zu gebrauchen: der Historiker kann nicht mit lauter „primären" historischen Objekten auskommen, er nimmt auch „sekundäre" historische Objekte in seine Darstellung auf.[3]) Die Ursache ist nicht schon als Ursache wertvoll, wie in einer Fortschrittsreihe. Zwischen manchmal sehr wenig zusammenhängenden Gliedern der Entwicklungsreihe muss der Historiker oft die Zwischenglieder einfügen, um die kausale Notwendigkeit des Eintretens des folgenden Gliedes einsichtiger und plausibler zu machen. Wie kann man überhaupt die Einsichtigkeit der kausalen Notwendigkeit mit der Individualität der Ursache und Wirkung, die ja immer individuelle Glieder einer individuellen Entwicklungsreihe sind, vereinigen? Wie kann man die Notwendigkeit einsehen, mit welcher aus dieser individuellen nie wiederkehrenden Ursache diese individuelle nie wiederkehrende Wirkung entspringt?[4])

Auch an diesem Punkte beruft man sich oft auf die Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit, Erlebbarkeit der kausalen Beziehung.[5])

1) Wie es z. B. bei Comte der Fall ist.

2) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen von Max Weber, „Kritische Studien auf dem Gebiete kulturwissenschaftlicher Logik", im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik N. F. Bd. IV, H. 1, Abschn. I.

3) Grenzen, S. 475.

4) Geschichtsphilosophie, S. 348.

5) So auch Rickert, Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus 1900. S. 81 f., 86. Auch Grenzen, S. 419.

Dass alle diese Begriffe in der Geschichte unbrauchbar sind, haben wir schon früher gesehen.[1]) Sie alle entstammen entweder der realistischen oder psychologistischen und insofern in beiden Fällen einer dem Geiste des transzendentalen Empirismus feindlichen Tendenz, sie können uns nicht den logischen Sinn einer individuellen kausalen Beziehung ermitteln.

Um die Notwendigkeit einer kausalen Beziehung einzusehen, kennt die Wissenschaft eigentlich nur ein Mittel, — das ist die Subsumption unter ein allgemeines Gesetz. „Wir erkennen die kausale Notwendigkeit nur im räumlich-zeitlichen Schema des überall und immer,“ sagt Rickert.[2]) Ist aber die Subsumption, als Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz, mit dem Wesen der „individuellen Kausalität“ vereinbar? Haben wir selbst nicht die Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit proklamiert, und kehren wir jetzt nicht zur alten rationalistischen Identifizierung beider zurück? Wie kann man überhaupt die individuellen Glieder einer historischen Entwicklungsreihe unter ein allgemeines Gesetz subsumieren? Wir haben doch selbst besonderes Gewicht darauf gelegt, zu zeigen, dass individuelle Gebilde der Geschichte keine Wirklichkeiten sind, die, unberührt von jeder Begriffsbildung, sowohl generalisierend (also mit Hilfe der Subsumption) als auch individualisierend bearbeitet werden können, sondern schon Produkte individualisierender Begriffsbildung, die gerade mit Rücksicht auf ihre Individualität gebildet sind, so dass die Unmöglichkeit ihrer Subsumption unter allgemeine Gesetze schon vorausgesetzt wurde. Und wenn wir jetzt doch wieder zur Subsumption greifen, hypostasieren wir da nicht die historischen Begriffe zu Wirklichkeiten, treiben wir also nicht den von uns selbst so entschieden zurückgewiesenen historischen Begriffsrealismus?

Alle diese Fragen scheinen sehr berechtigt zu sein, und in der Tat, wenn sie unsere obigen Ergebnisse auch nicht vernichten, so zeigen sie uns Probleme, die wir bei unserer weiteren Untersuchung nicht umgehen können. Sie würden für uns ganz unlösbar, wenn wir zwischen den Zielen einer Wissenschaft und den Mitteln, die diese Wissenschaft zur Realisierung ihrer eigentümlichen Ziele braucht, keinen Unterschied machten. Von dieser für uns geradezu grundlegenden Unterscheidung zwischen den letzten Zielen und Mitteln der Wissenschaft werden wir auch ausgehen, um eine

1) S. 27 f.
2) Geschichtsphilosophie, S. 348.

Lösung der obigen Fragen zu versuchen. Lässt sich nicht die Diskrepanz zwischen der Subsumption unter ein allgemeines Gesetz und der individualisierenden Wertbeziehung als eine Diskrepanz zwischen den Mitteln, welche die Geschichte braucht, und ihren letzten eigentümlichen Zielen bestimmen? Und kann sie nicht als solche aufgehoben werden? Wir wissen doch schon, dass die Geschichte zur Realisierung ihrer eigentümlichen Ziele vielfach zu naturwissenschaftlichen Mitteln greift, ebenso wie auch die Naturwissenschaft ohne historische Bestandteile nicht auskommen kann?[1]) Die Formel, auf welche wir jetzt unser Problem der historischen Kausalität gebracht haben, und welche wir als Ausgangspunkt für unsere weitere Problemlösung benutzen werden, ist also die: wie vereinigen sich in der historischen Kausalität die beiden, zunächst als widerspruchsvoll erscheinenden Forderungen der individualisierenden Wertbeziehung und der Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe?

IV. Die individualisierende Wertbeziehung und die Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe.

Wir haben schon angedeutet, dass die Lösung dieses Problems nur auf Grund der erwähnten Unterscheidung zwischen logischen Zielen und Mitteln einer Wissenschaft geschehen kann.

Wir wissen, dass das Ziel der Naturwissenschaften in der Bildung allgemeiner Begriffe besteht, die unbedingt gelten, und dass dabei der Grad der unbedingten Geltung mit dem Grade der Allgemeinheit immer steigt, so dass als letztes Ziel der Naturerklärung die Unterordnung aller Wirklichkeiten unter einen allgemeinsten Gesetzesbegriff angesehen werden kann. Und trotzdem sind, wie es Rickert am deutlichsten gezeigt hat,[2]) in fast allen Naturwissenschaften „historische" Bestandteile vorhanden, ohne welche diese Wissenschaften als besondere Wissenschaften unmöglich wären. Dieser Umstand vermag aber den Gegensatz der generalisierenden und individualisierenden Methode in keiner Weise aufzuheben. Für den transzendentalen Empirismus sind die Ziele der Wissenschaften bei der Klarlegung ihres gegenseitigen Verhältnisses massgebend, und der Gegensatz der Ziele bleibt bestehen, welche Mittel diese Wissenschaften zur Erreichung ihrer Ziele

1) Vgl. oben S. 28. S. auch Rickert, Grenzen, S. 339 f., Geschichtsphilosophie, S. 349.

2) Grenzen, Kap. 3, III.

auch anwenden mögen. Ganz dasselbe gilt auch für die Geschichte. Ohne naturwissenschaftliche, d. h. allgemeinbegriffliche Bestandteile wäre sie als Wissenschaft ganz unmöglich. Sie arbeitet z. B. immer mit allgemeinen Wortbedeutungen, die in nuce schon primitivste allgemeine Begriffe sind. Fast in jeder historischen Darstellung finden wir auch Massenbegriffe, d. h. solche Begriffe, die an einer Mehrheit von Objekten, als ihren Exemplaren demonstriert werden können. Sowohl die allgemeinen Wortbedeutungen, als auch solche Kollektivbegriffe dienen aber demselben eigentümlichen Ziele der Geschichte, wie die rein individuellen Begriffe, welche übrigens im strengsten Sinne des Wortes nie vorkommen.[1]) Mit Hilfe der allgemeinen Wortbedeutungen wird ein individueller Begriff zum Ausdruck gebracht, und bei einem Kollektivbegriffe kommt seine Individualität (Individualität der Gruppe) und nicht seine Allgemeinheit in Betracht, so dass seine Einordnung in einen grösseren wissenschaftlichen Zusammenhang eben in Rücksicht auf seine Individualität geschieht.[2]) — Deswegen wird auch das Ziel der Naturwissenschaften niemals in der Geschichte erstrebt, die alle naturwissenschaftiche Bestandteile lediglich als Mittel benutzt. Sowohl die allgemeinen Wortbedeutungen, als auch die Kollektivbegriffe brauchen nicht strikte, unbedingte Allgemeinheit zu besitzen, um den Bedürfnissen der Geschichte zu genügen. Man könnte auch sagen, dass, von einem gewissen Punkte an, die Vermehrung des Grades der Allgemeinheit der betreffenden naturwissenschaftlichen Bestandteile garnichts mehr zur Vollkommenheit der mit ihrer Hilfe gebildeten historischen Begriffe hinzufügt.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen können wir zu unserem Problem zurückkehren. Es fragt sich eben, ob die Diskrepanz zwischen der individualisierenden Wertbeziehung und der Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe, in welcher wir das Problem der historischen Kausalität gefunden haben, sich als ein Gegensatz zwischen dem eigentlichen Ziele der Geschichte und den von ihr gebrauchten heterogenen Mitteln auffassen lässt, der als solcher keine prinzipielle Schwierigkeiten mehr bereiten kann. Worin müssen wir in unserem speziellen Falle das Ziel der Ge-

---

1) Siehe darüber Grenzen, Kap. IV, 6. Auch die Persönlichkeit ist in der Geschichte keineswegs das Absolut-individuelle, sondern nur ein relativ individueller Begriff, da unter ihn z. B. verschiedene zeitliche Zustände derselben Persönlichkeit subsumiert sind.

2) Vgl. S. 27 f.

schichte erblicken? Dieses Ziel haben wir oben genauer analysiert. Es ist die historische Entwicklungsreihe, deren Eigentümlichkeit gerade die Wertbeziehung und die Individualität sowohl der ganzen Reihe als auch ihrer einzelnen Glieder ist. Mit Hilfe des Begriffs der historischen Kausalität wollten wir die Notwendigkeit begründen, mit welcher die individuellen Glieder einer historischen Entwicklungsreihe nacheinander folgen. In diesem Sinne können wir auch sagen, dass aus beiden Forderungen, die im Begriffe der historischen Kausalität enthalten sind, die eine, nämlich die individualisierende Wertbeziehung, als das Ziel der Geschichte und mithin der historischen Kausalität aufgefasst werden kann. Wie ist es aber mit der anderen Forderung der Subsumption? Kann man sie als ein heterogenes Mittel im oben erörterten Sinne betrachten? — Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Wesen der Subsumption überhaupt etwas genauer kennen lernen.

Die Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe ist das Ziel der kausalen Naturerklärung. In der generalisierenden Naturwissenschaft eine Tatsache erklären, heisst eben diese Tatsache unter einen allgemeineren Begriff subsumieren. Als letztes Ziel wird dann die Subsumption aller Wirklichkeit unter einen allgemeinsten Begriff, dem die unbedingte Allgemeinheit und absolute Geltung zukommt und der insofern das oberste Gesetz ist, erstrebt. Wie wir sehen, beruht die Subsumption in der Naturwissenschaft auf zwei Voraussetzungen: 1. auf der Möglichkeit, alle Tatsachen als Exemplare eines allgemeinen Gattungs- (resp. Gesetzes-)begriffes ansehen, und 2. auf dem Vorhandensein einer Mehrheit von allgemeinen unbedingt geltenden Gesetzen, unter welche die Tatsachen immer subsumiert werden können. Widersprechen diese Voraussetzungen nicht dem eigentlichen Wesen der Geschichte? Wie kann die Geschichte diese beiden Voraussetzungen umgehen, um die Subsumption als ein Mittel zu gebrauchen, als einen „Umweg über allgemeine Begriffe“,[1]) der schliesslich doch zum eigentümlichen Ziele der Geschichte führt?

Was die letzte dieser Voraussetzungen (das Vorhandensein allgemeiner Gesetze mit strikter Geltung) betrifft, so brauchen wir hier nur an das oben Gesagte zu erinnern. Die unbedingte Geltung ist das Ziel der Naturwissenschaft und nicht der Geschichte, bei welcher es sich nur um Mittel zur Realisierung anderer Ziele

---

1) Geschichtsphilosophie, S. 348.

handelt. Die Geschichte kann auch mit den allgemeinen Begriffen nicht-unbedingter Geltung, mit sogen. „empirischen Gesetzen“ oder „Erfahrungsregeln“ auskommen.[1]) Gelegentlich kann sie auch die Gesetze der entsprechenden generalisierenden Wissenschaften (Psychologie, Soziologie, Nationalökonomie u. s. w.), welche dieselbe Wirklichkeit vom anderen Standpunkte aus bearbeiten, benutzen, obwohl es, wie gesagt, nicht unbedingt notwendig ist, und die Darstellung, welche solche Gesetze benutzt, wird dadurch allein dem letzten Ziele der Geschichte nicht näher gebracht, als die, welche sich mit Erfahrungsregeln unbestimmter Allgemeinheit begnügt.[2])

Viel mehr Schwierigkeiten bereitet die andere Voraussetzung der Subsumption — die Möglichkeit, die historischen Objekte als Exemplare eines Gattungsbegriffs anzusehen. Als Individuum, d. h. als eine eigenartige nie wiederkehrende unteilbare begriffliche Einheit, kann das historische Objekt nie als ein Gattungsexemplar angesehen werden. Das zu wünschen, würde in der Tat zu einer contradictio in adjecto führen. Und trotzdem gibt es doch eine Möglichkeit, auch dieser Voraussetzung der Subsumption gerecht zu werden, ohne die Individualität der historischen Objekte dabei irgendwie preiszugeben. Und diese Möglichkeit beruht eben auf dem Umstande, dass alle historische Objekte (in unserem Falle — die individuellen Glieder der historischen Entwicklungsreihe) Begriffe sind und keine Wirklichkeiten. Wenn der individuelle Kausalzusammenhang nicht ein Zusammenhang zwischen Produkten der begrifflichen Bearbeitung der Wirklichkeit (Glieder der historischen Entwicklungsreihe), sondern ein wirklicher Kausalzusammenhang wäre, dann wäre die Forderung der Subsumption unerfüllbar. Eine Wirklichkeit, welche nur als ein Individuum angesehen werden kann, kann man selbstverständlich nie als ein blosses Gattungsexemplar betrachten. Dann hätte Windelband recht, wenn er in seiner an Rickert geübten Kritik meint, dass die Unterscheidung zwischen Kausalität und Gesetz-

1) Für den die „Homogeneität des Seins“ (s. S. 8 f.) behauptenden transzendentalen Empirismus, unterscheiden sich die „Erfahrungsregeln“, die „empirischen“ und die „exakten“ Gesetze, nur durch den Grad ihrer gattungsmässigen Allgemeinheit.

2) Dass die „Erfahrungsregeln“ den Bedürfnissen der Geschichte vollständig genügen, hat M. Weber (ibid.) eingehend gezeigt und mit vielen Beispielen belegt.

mässigkeit den Satz involviert, dass „Kausaleinmaligkeiten möglich wären, welche keine Subsumption unter eine allgemeine Regel zulassen“.[1]) Dieser in letzter Hinsicht auf einem historischen Begriffsrealismus begründeten Behauptung gegenüber müssen wir mit vollem Nachdruck betonen, dass die individuellen Gebilde der Geschichte nur Begriffe, und keine Wirklichkeiten sind, und dass dieser Umstand es uns gerade gestattet, sie durch eine Zurückführung auf die Wirklichkeit, deren Bearbeitung sie bedeuten, doch einer gewissen partiellen Subsumption zu unterwerfen.

Wie solche Subsumption geschieht, ist noch eine andere Frage. Bevor wir zu ihr übergehen, müssen wir bei diesem neuen Begriffe, zu dem wir jetzt gelangt sind, und der uns die beiden scheinbar entgegengesetzten Forderungen, die das Problem der historischen Kausalität involviert, zu versöhnen verspricht, etwas verweilen. Dieser neue Begriff ist der Begriff der Wirklichkeitskausalität, welche von der historischen Kausalität verschieden ist und diese letzte sogar begründet. Wir müssen schon in der reinen Wirklichkeit, die von jeder Begriffsbildung noch unberührt ist, kausale Zusammenhänge annehmen, welche, wie alle Wirklichkeiten, weiter generalisierend oder individualisierend, mit oder ohne Rücksicht auf die Werte begrifflich bearbeitet werden können. Als solche können sie immer als Gattungsexemplare betrachtet werden, sie können aber auch Elemente bilden, aus denen ein individueller Begriff zusammengesetzt wird. Diese wirklichen Kausaleinmaligkeiten sind also der generalisierenden Betrachtung nicht entzogen, denn es gibt nur eine Wirklichkeit, und diese eine Wirklichkeit kann — ohne Rücksicht auf ihren besonderen Inhalt — verschiedenartig bearbeitet werden. Deswegen können alle wirklichen Kausaleinmaligkeiten unter Gesetze subsumiert werden, und wenn Windelband die gegenteilige Behauptung als notwendige Folgerung aus der Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit ansieht, so geschieht das auf Grund einer Identifizierung der historischen Kausalität mit der wirklichen, also eines historischen Begriffsrealismus und der Verkennung des grundlegenden Begriffs einer einzigen objektiven Wirklichkeit, als gemeinsamen Materials für alle Arten der begrifflichen Wirklichkeitsauffassung.

Windelbands Behauptung trifft nur in gewissem Sinne die historischen „Kausaleinmaligkeiten“. Diese können nicht unter

1) Präludien, 3. Aufl. S. 310.

allgemeine Gesetze subsumiert werden, weil die historischen Begriffe der Ursache und Wirkung gerade in Rücksicht auf ihre Individualität gebildet sind, was jede Möglichkeit der Subsumption schon per definitionem ausschliesst. Wir haben aber schon gesagt, dass auch hier ein Umweg über allgemeine Begriffe denkbar ist, und dass dieser Weg die Möglichkeit der Zurückführung der individuellen historischen Begriffe auf die Wirklichkeiten voraussetzt. Wie geschieht diese Zurückführung, und wie ist sie möglich? Es ist klar, dass diese Zurückführung nur durch die Zergliederung des historischen Begriffs in seine ursprünglichen Elemente geschehen kann. Um diese Zergliederung zu verstehen, müssen wir die Einheit des historischen Begriffs und sein Verhältnis zur Wirklichkeit etwas näher analysieren. Die Einheit, welche historische Individuen uns zeigen, ist eine teleologisch-begriffliche und zugleich eine wertbezogene. Teile der Wirklichkeit, die in Rücksicht auf den leitenden Wert wesentlich sind, werden miteinander verknüpft, und der Wert, auf den sie alle bezogen sind, gibt ihnen ein Gepräge der Einzigartigkeit, der Unersetzbarkeit und der Unteilbarkeit. Wenn wir jetzt diese Einheit wieder zerfallen lassen und das betreffende Individuum in seine Elemente zergliedern, so sind diese Elemente als Teile der Wirklichkeit unter die allgemeinen Begriffe wieder subsumierbar. Ja, wir können noch mehr sagen. Wenn wir diese Elemente aussprechen, so haben wir sie auf diese oder jene Weise schon subsumiert, weil jedes sinnvolle Urteil gewisser allgemeiner Elemente bedarf und zudem auch die Sprache immer im Rahmen der allgemeinen Wortbedeutungen sich bewegt. Nach dieser Zergliederung der individuellen Glieder der historischen Entwicklungsreihe in ihre Elemente und der mit ihr verbundenen Aufnahme dieser Elemente in unvollkommene allgemeine Begriffe, wie es alle Wortbedeutungen sind, können wir die einzelnen jetzt allgemeinen Elemente der unmittelbar aufeinanderfolgenden Glieder miteinander verknüpfen und durch die Subsumption ihres partiellen Verhältnisses unter entsprechende allgemeine Erfahrungssätze die Notwendigkeit des Eintretens jedes dieser einzelnen Elemente erkennen. Danach können wir die betreffenden Elemente wieder zu einer individuellen Einheit zusammenfassen und auf solche Weise die Notwendigkeit der zeitlichen Folge der gesamten Glieder in der historischen Entwicklungsreihe begreifen.

Hier aber stossen wir auf manche scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten. Zwischen den Elementen eines Gliedes der Reihe

können sich nämlich solche finden, denen kein Element bei dem betreffenden andern Gliede entspricht. Kausalwichtig und wertbedeutend fallen, wie wir es schon gesehen haben,[1] garnicht immer zusammen. Das, was für den leitenden Wert von Bedeutung ist, braucht keine bedeutende Wirkung zu haben, welche zwischen den wertvollen Elementen des darauf folgenden Gliedes einen Platz fände. Und umgekehrt, eine für den leitenden Wert völlig indifferente Tatsache kann gerade die Ursache mancher wertvollen Elemente der betreffenden Glieder der historischen Reihe sein. Damit geht noch eine andere Schwierigkeit zusammen. Indem wir den Individuums-Begriff zergliedern und sozusagen an die Wirklichkeit appellieren, geht auch die Eindeutigkeit und die kristallene Geschlossenheit der begrifflichen Welt wieder verloren. Da man, wie wir es oben gezeigt haben, zwischen den begrifflichen Gliedern der historischen Reihe nicht ohne weiteres ein unmittelbares kausales Band annehmen kann, so tritt die in diesen Begriffen überwundene unübersehbare Mannigfaltigkeit wieder in ihre Rechte ein. Die Zahl der „sekundär-historischen Objekte",[1] die in den Kreis der Untersuchung hineingezogen werden können, ist unendlich, und es gilt jetzt, diese Zahl durch eine Auswahl wieder einzuschränken. Der Begriff der historischen Kausalität soll uns eben zeigen, wie diese Auswahl vollzogen wird, und worin das Wesen eines historischen Kausalzusammenhanges besteht.

V. Der historische Kausalzusammenhang.

Wie müssen wir die Auswahl denken, welche die nach der Zerlegung des historischen Begriffs wieder hergestellte unendliche Mannigfaltigkeit überwinden soll? Aus welchem Grunde greifen wir aus der unübersehbaren Fülle der Kausalbeziehungen nur einige heraus, um sie mit den Elementen der historischen Individuen zu verbinden und auf solche Weise zu den eigentlichen sekundär-historischen Objekten zu erheben? Was gilt hier als Prinzip der Auswahl? Vor allem wollen wir feststellen, dass mit der Wertbeziehung allein hier nicht auszukommen ist. Und zwar deshalb, weil es, wie wir schon wissen, unzweifelhaft „kausalwichtige" Tatsachen gibt, die in keiner unmittelbaren Beziehung zu den leitenden Werten stehen. Wir müssen hier noch ein anderes,

---

1) S. oben S. 34.

gewissermassen wertfreies Kriterium der Auswahl annehmen, oder, genauer gesagt, ein solches, bei dem der Wert nur eine negative einschränkende Rolle spielt. Wir haben schon bemerkt, dass wir den notwendigen kausalen Zusammenhang im räumlich-zeitlichen Schema des überall und immer erkennen. Doch können wir vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Die kausale Notwendigkeit irgend einer Erscheinung erkennen wir um so tiefer, begreifen sie um so besser, die Erklärung befriedigt uns um so mehr, je allgemeiner der von uns aufgestellte Kausalzusammenhang ist, je weitere Kreise der Erscheinungen er umfasst. Die Erklärung des Misserfolges der Franzosen bei Borodino aus dem ermüdeten Zustand Napoleons, der durch den weiten Feldzug und den energischen Widerstand des Feindes erschöpft war, befriedigt uns unzweifelhaft viel mehr, als die Erklärung dieses Ereignisses durch den starken Schnupfen Napoleons, der ihn während des ganzen Tages quälte. Um so besser werden wir aber den kausalen Zusammenhang der gegebenen Erscheinung verstehen, wenn wir ihn aus dem allgemeinen Zustand des französischen Heeres erklären, das in ganz neue ungewohnte Bedingungen geriet, als es damals wider Erwarten auf den energischen Widerstand der ganzen vom nationalen Selbstbewusstsein ergriffenen Volksmasse stiess. Auf diese Weise scheint die Allgemeinheit der Ursache die entscheidende Rolle zu spielen. Welcher Art ist aber diese Allgemeinheit? Wir werden z. B. nie im Stande sein, den Ausgang der Schlacht bei Borodino aus der unzweifelhaft allgemeineren Ursache zu verstehen, dass an diesem Tage die Sonne schien, und dass der Mond wie immer seinen Weg um die Erde machte. Und zwar aus dem Grunde nicht, weil dies alles immer geschieht, also diese Ursache nicht zur Eigenart dieser individuellen Erscheinung gehört.[1]) So sind wir wieder an die für die Logik der Geschichte grundlegende Unterscheidung zwischen der gattungsmässigen und individuellen „Allgemeinheit“ der Geschichte (s. S. 24 f.) angewiesen. Nicht die Unterordnung unter einen allgemeinen, sondern die richtige Eingliederung in einen „individuell-allgemeinen“ Begriff ist das Prinzip, das die Auswahl des Kausalzusammenhanges bestimmt. Die Ursache muss so „allgemein“, d. h. so umfassend wie möglich sein (im Sinne des dritten Begriffs der empirischen Allgemeinheit). Diese Allgemeinheit des Ganzen hat dabei wieder ihre Grenzen, die durch die Individualität der erklärenden Ereignisse bestimmt sind.

1) S. Grenzen, S. 478 f.

Lächerlich und absurd wäre es z. B., den Unterschied zwischen den beiden Auflagen der „Kritik der reinen Vernunft“ durch solche „allgemeine“ Faktoren wie die einmalige Entwicklung der Produktionsverhältnisse im XVIII. Jahrhundert zu erklären. Andererseits werden wir die Notwendigkeit des Überganges des absolutistischen Preussens in einen Rechtsstaat in seiner ganzen Tiefe nur dann verstehen, wenn wir die Entwicklung der damaligen Produktionsverhältnisse ins Auge fassen. Die grösste Allgemeinheit der Ursache in den Grenzen der Individualität der betreffenden Erscheinung, oder, um es präziser zu sagen, die genau entsprechende Eingliederung des zu erklärenden Ereignisses in das unmittelbar umfassende Ganze, dies eben bestimmt die Auswahl des Kausalzusammenhanges, überwindet die unübersehbare Mannigfaltigkeit.

Es gibt keine einzige ein für allemal bestimmte Ursache der Erscheinungen. In der Geschichte bewegen wir uns in einer begrifflichen Welt, die über der einzigen Wirklichkeit nach verwandten aber doch verschiedenen Gesichtspunkten gebaut ist. Und in jedem einzelnen Falle ist es die Aufgabe des Empirikers, die betreffende Ursache festzustellen. Nüchternheit und Resignation zugleich sind in diesem extremen Kampf gegen alle Reste des Begriffsrealismus zu spüren. Die Philosophie bekennt hier ihre eigene Ohnmacht, und welche Stärke zeigt dennoch diese ruhige und resignierte Selbsterkenntnis der Grenze, an der das objektive Wissen aufhört und metaphysische Konstruktionen beginnen! — Auch hier ist der transzendentale Empirismus seiner allgemeinen Tendenz treu geblieben. Die Philosophie als Wertwissenschaft kann nicht die empirischen Probleme lösen. Indem sie der empirischen Wissenschaft solche Probleme überlässt, „resigniert“ sie selbst in Bezug auf ihre apriorische Lösung, sie zeigt aber zugleich, dass diese Probleme, weil aus der Vermengung verschiedener Gesichtspunkte entsprungen, keine Probleme sind, und indem sie solche überhaupt wegschafft, gibt sie schliesslich ihre Lösung an, welche freilich den metaphysischen Gemütern immer als eine ungenügende, als eine „Resignation“ erscheinen wird.

Wir müssen aber noch einen Punkt erwähnen, der den besonderen begrifflichen Charakter der historischen Kausalität gegenüber der wirklichen noch stärker hervortreten lässt. Die auf die oben beschriebene Art ausgewählte Ursache vertritt alle anderen übrig gebliebenen und doch wirklichen Ursachen. Für

das Recht des Eintretens in die begriffliche Welt der Geschichte übernimmt sie gewisse Pflichten der Vertretung, sie nimmt auf sich die gesamten kausalen Schulden der unendlichen ausgeschalteten Ursachen, sie personifiziert alle diese Ursachen in ihrer eigenen Person. In einer Biographie Caesars sind es in letzter Hinsicht die Dolche der Verschwörer, die seinen Tod verursachen. Weitere Prozesse im Leibe Cäsars, die zwischen der Verwundung und dem eigentlichen Momente des Todes zweifellos vorgekommen sind und auch wahrnehmbar wären, wenn wir in das Innere von Cäsars Leib eindringen könnten, alle diese Prozesse sind einfach ausgeschaltet und in der Ursache „Dolche der Verschwörer" vertreten, die ihrerseits eine viel grössere Bedeutung, als es in der Wirklichkeit der Fall war, gewinnt. Um ein noch drastischeres Beispiel aus der Geschichte der Philosophie zu gebrauchen, so werden zwecks der kausalen Erklärung mancher Züge in der Philosophie Descartes' viele für die Zeit charakteristische Meinungen, die Tendenzen des Tages, die in der Luft schwebenden Gedanken in einen gewissen Pierre Gassendi hineingelegt, der durch eine solche Vertretung eine ganz erhebliche kausale Bedeutung gewinnt.

Sofern ist die historische Kausalität Produkt einer starken Abstraktion, einer begrifflichen Bearbeitung der primären, in der Wirklichkeit selbst liegenden kausalen Reihen. Als begriffliche Form schlechthin setzt sie die letzten voraus. Sie ist aber blos eine Möglichkeit der begrifflichen Bearbeitung dieser letzten, die also auch ohne die historische denkbar ist. Deshalb kann man auch nur cum grano salis die Bezeichnung „Realgrund" für historische Verhältnisse gebrauchen, wie es z. B. M. Weber tut, und diesen „Realgrund" dem „Erkenntnisgrund" gegenüberstellen.[1]) Es ist gewiss ein Unterschied vorhanden, wenn der Historiker der „Wirksamkeit" der „Briefe Goethes an Frau v. Stein", ihrem Einfluss auf die Erlebnisse Goethes nachspürt, oder wenn er in ihnen nur Charakteristisches für die Eigenart Goethes sieht, ein Erkenntnismittel für das Verständnis des Individuums Goethe. Aber auch im ersten Falle ist es keine reale Ursache, sondern auch ein Erkenntnismittel und zwar Produkt eines höchst abstrakten Prozesses der Bearbeitung der Wirklichkeit, wie wir gesehen haben. Der Unterschied besteht darin, dass im ersten Falle „die Briefe Goethes" als Erkenntnismittel für die Erklärung einer historischen

1) a. a. O. S. 161 ff.

Entwicklung benutzt werden, im zweiten Falle — als Erkenntnismittel für die Erklärung eines „historischen Ganzen". Nur in einer völlig unbearbeiteten anschaulichen und unserem diskursivem Verstand an sich garnicht zugänglichen Wirklichkeit kann man wahre „Realgründe" sehen. Man muss sich hüten, die historischen Begriffe zu Wirklichkeiten zu hypostasieren. Als Spezialforscher kann der Historiker wie auch der Naturwissenschaftler in seinen Begriffen die wahren Ursachen der Erscheinungen sehen. Der Erkenntnistheoretiker muss aber wissen, dass die wirklichen Ursachen, eben weil sie wirkliche sind, ewig verborgen sind. Wahre Ursachen der Erscheinungen gibt es wohl viel. Sie sind wahr aber, nicht weil sie wirklich sind, sondern weil sie den Zielen und den Formen der betreffenden Wissenschaften gemäss gefunden werden.

Eine Welt für sich ist die geschichtliche Welt, wie auch die Welt der Naturwissenschaft. Um ein Bild zu gebrauchen: die geschichtliche Welt hebt sich über die Wirklichkeit. Die Geschichte will nicht nur der Wirklichkeit näher treten, wie es Manche behaupten, sondern sie schaltet gerade die unmittelbaren wirklichen Kausalzusammenhänge aus, um sich mit einer „personifizierten" Ursache zu begnügen, wie wir es in dem Beispiele des Todes Caesars gesehen haben.[1]) Ganz umgekehrt verhält sich zur Wirklichkeit die Welt der Naturwissenschaft. Es ist eine Welt unter der Wirklichkeit. Der Naturwissenschaftler begnügt sich nicht mit den unmittelbaren wahrnehmbaren Ursachen der Erscheinungen, er will diesen Ursachen noch „näher" treten, sie in den unmittelbarsten Atombewegungen sehen.[2]) Er glaubt der Wirklichkeit am nächsten zu sein, und doch ist er schon hinter die Wirklichkeit gedrungen, in die Unterwelt der naturwissenschaftlichen Begriffe. Wo die Grenzen zwischen der Wirklichkeit und den beiden sie umfassenden Welten der Naturwissenschaft und der Geschichte liegen — können wir nicht wissen. Wir können die Wirklichkeit nur erschliessen. Sie liegt irgendwo zwischen den beiden

1) Hieraus ist zu ersehen, dass der Begriff der individuellen Kausalität mit der „irrtümlichen Meinung, dass die Geschichte in besonderem Grade ‚Wirklichkeitswissenschaft' sei", nichts zu tun hat, dass er vielmehr die von uns hier vertretene entgegengesetzte Auffassung der Geschichte fordert. Deswegen gelangen auch die Argumente Bubnoffs (a. a. O. S. 378) gegen die Rickertsche Theorie nicht zum Ziel.

2) Vgl. dazu feine Bemerkungen Simmels in „Probleme der Geschichtsphilosophie". 3. Aufl., 2. Kapitel.

Welten.[1]) Und dort liegt unerkennbar und doch notwendig denkbar auch die konstitutive Form der primären Kausalität, die wir als Postulat erschlossen haben.

Im folgenden Kapitel werden wir diesen neuen Begriff weiter untersuchen. Jetzt wollen wir nur die Ergebnisse dieses ersten Kapitels ganz kurz zusammenfassen. Die kausale Erklärung einer historischen Entwicklung trägt in sich einen Widerspruch zweier entgegengesetzten Forderungen: 1. der Wertbeziehung und des Individualisierens und 2. der Subsumption unter einen wertfreien Allgemeinbegriff. Die Lösung dieses Widerspruchs ist durch den Begriff einer primären Wirklichkeitskausalität gegeben. Diese primäre Kausalität ist von der historischen Kausalität verschieden. Sie gestattet, den Widerspruch zwischen dem Individualisieren und der Subsumption als einen Widerspruch zwischen Zielen und Mitteln aufzufassen und insofern beide Formen zu vereinigen. In Rücksicht auf die Wirklichkeitskausalität erscheint die historische Kausalität als ein höchst kompliziertes Produkt ihrer begrifflichen Bearbeitung. Sie wird durch eine Auswahl bestimmt, bei der die Individualität der kausal zu erklärenden Erscheinung nur eine einschränkende Rolle spielt. Dabei erscheint die ausgewählte historische Ursache als eine personifizierte Ursache im oben erörterten Sinne.

VI. (Exkurs.) Bedeutung des Begriffs der historischen Kausalität.

Wenn die Resignation das letzte Wort unserer methodologischen Untersuchung ist, welche Bedeutung kann dann unser Begriff der historischen Kausalität haben? Wir haben schon gesagt, dass man das Wort „Resignation“ hier in einem besonderen Sinne verstehen muss. Die Logik verzichtet darauf, die empirischen Fragestellungen zu beantworten. Insofern ist diese Resignation nur die weitere Konsequenz des transzendentalen Empirismus, der die schroffste Trennung zwischen den Wert- und den Seinswissenschaften durchführen will. Die Logik als Wertwissenschaft kann nie empirische Probleme lösen, in unserem Falle die wahre einzige

---

1) Wenn wir sogar bei dem Beispiel des Todes Caesars von den „ausgeschalteten wirklichen Ursachen“ redeten, so waren diese wirklichen Ursachen schon keine „wirklichen“ mehr. Sie gehörten schon der „naturwissenschaftlichen Unterwelt“, als (physiologische) „Prozesse“ im Leibe Caesars an.

Ursache der historischen Erscheinungen inhaltlich bestimmen. Und weil nur die Wertwissenschaften „a priori" verfahren, so kann man diese Ursache nur auf empirischem Wege bestimmen; im Gebiete der empirischen Wissenschaften aber hat es, wie wir gezeigt haben, keinen Sinn von einer Ursache, sondern nur von Ursachen zu reden. Durch diese Einsicht bekundet der transzendentale Empirismus eine dem Dogmatismus überlegene empirische Gesinnung: Philosophie ist keine Hypothese, die dem Mangel der Erfahrungserkenntnis abhelfen soll. Die Erfahrung ergänzt nur die Erfahrung selbst. Die Philosophie hat ihre eigene Aufgabe, sie hat die Voraussetzungen der Erfahrung zu erforschen und die metaphysischen Vorurteile wegzuschaffen, welche aus der Verwechselung seins- und wertwissenschaftlicher Gesichtspunkte stammen und darauf ausgehen, mit wertwissenschaftlichen Mitteln die empirischen Probleme lösen zu wollen, was mit der Hypostasierung der Werte zu Wirklichkeiten aufs engste verknüpft ist. Insofern bekämpft der transzendentale Empirismus jede Metaphysik, in welches empiristische Gewand sie sich auch kleiden mag.

Mit einem Beispiel, welches in dieser Hinsicht besonders charakteristisch ist, wollen wir unsere Ergebnisse klar machen und zugleich auch ihre wissenschaftliche Bedeutung zeigen. Von allen Theorien, welche die wahre Ursache des historischen Geschehens aufzufinden bestrebt waren, ist vielleicht die bedeutendste und fruchtbarste die marxistische Geschichtsauffassung. Wir können hier natürlich nicht alle Deutungen dieser zur „Weltanschauung" erhobenen Lehre, noch alle Fragen berücksichtigen, die sie in einer bestimmten Weise zu lösen versucht hat. Wir sehen ganz vom Marxismus als einem geschichtsphilosophischen System ab, d. h. als einer Fortschrittslehre, die nur darauf ausgeht, die Geschichte vom Standpunkte der sozialistischen Gesellschaftsordnung, welche als das absolute wertvolle Endziel der historischen Entwicklung gilt, zu werten. Wir nehmen sogar diese voraussetzungsloseste Form des Marxismus an und wollen den Marxismus nur als eine empirische Theorie[1]) berücksichtigen,

---

1) Die voraussetzungsvollste Richtung im Marxismus ist die, welche den historischen Materialismus mit dem philosophischen eng verbindet (wie das Plechanow besonders durchführt). Von dieser Richtung sehen wir vollständig ab. Auch die nationalökonomische Theorie dieser so fruchtbar gewordenen Lehre lassen wir hier ganz bei Seite. Indem der Verfasser, auf den der Marxismus einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat,

d. h. als die Lehre, welche alles historische Geschehen auf die ökonomischen Verhältnisse, im letzten Sinne auf die Produktionsverhältnisse, als auf die wahre Ursache jeder historischen Entwicklung zurückführen will. Wir haben schon gesehen, dass eine solche Feststellung der wahren Ursache unmöglich ist, dass die Produktionsverhältnisse sehr oft ein zu allgemeiner Faktor sind, als dass die Individualität der kausal zu erklärenden historischen Tatsache aus ihnen erklärbar wäre.[1]) Der Natur des dogmatischen Empirismus gemäss, welcher der Objektivität wegen alle Wertgesichtspunkte negiert, um die Wertbegriffe heimlich als innere Wesenheiten hereinzuschmuggeln, hypostasiert der Marxismus in diesem Fall die Produktionsverhältnisse, welche die historische Notwendigkeit der als Wert anerkannten sozialistischen Wirtschaftsordnung kausal erklären sollen,[2]) zur einzigen wahren Ursache, ja — in seinem voraussetzungsvollsten Gestalt — zum einzig realen Fundament alles Seins.

Ausser diesen geschichtsphilosophischen Wertmotiven, gegen die als solche die Logik garnichts einzuwenden hat, und welche nur dann, wenn sie zur wahren Ursache der historischen Entwicklung, also zu Wirklichkeiten hypostasiert werden, von der Logik zurückgewiesen werden müssen, gibt es noch rein logische Motive im Marxismus, welche teilweise auch mit den geschichtsphilosophischen Motiven in Berührung kommen. Diese Motive als solche sind nicht nur für den Marxismus als solchen charakteristisch, sie werden auch von mannigfaltigen anderen Theorien der Geschichte geteilt, wie z. B. der positivistischen Geschichtsauffassung von Buckle, der „ideologischen" von Comte, der idealistischen der

im folgenden die metaphysischen Ausschweifungen des Marxismus aufzuzeigen versucht, will er desto mehr die Fruchtbarkeit und die Berechtigung mancher seiner Motive hervorheben.

1) Man könnte auch ein umgekehrtes Beispiel angeben, wo die Produktionsverhältnisse ein zu individueller Faktor sind, um eine auch sie mitumfassende allgemeine Tatsache erklären zu können: so z. B. irgend welche physiologische Eigenschaften der Menschennatur oder auch die für die Soziologie grundlegende und noch von Aristoteles hervorgehobene Tatsache des sozialen Sinnes des Menschen.

2) Es bedarf noch einer besonderen genaueren Analyse, um zu zeigen, wie der Marxismus von der als dem absoluten Wert anerkannten sozialistischen Gesellschaftsordnung zu Produktionsverhältnissen gekommen ist, um eben diese letzten und nicht den absoluten Wert selbst (wie es z. B. von anderen Voraussetzungen ausgehend Hegel gemacht hat) zu hypostasieren.

Hegelschen Schule und von allen Arten der „soziologischen“ Geschichtsauffassung. In Rücksicht auf die von ihnen vertretenen Motive sind alle diese Versuche ganz berechtigt, aus Mangel erkenntnistheoretischer Grundlagen werden sie aber falsch gedeutet, bei dem Marxismus wieder treten sie im ökonomischen Gewande auf. Es ist das Streben, die Notwendigkeit in der historischen Entwicklung und die Objektivität der Geschichte zu behaupten. An sich ist dieses Streben ganz berechtigt, besonders wenn es gegen alle die Theorien gerichtet ist, welche die Objektivität der Geschichte angreifen wollen, sei es aus der Annahme des freien Willens der handelnden historischen Persönlichkeiten, welchen die entscheidende Rolle in der Geschichte zuerkannt wird, sei es aus der Annahme irgend welcher nicht empirischen Macht, die die Geschicke der Menschheit leitet. Dieses als eine logische Forderung ganz berechtigte Motiv wird aber dann an einem konkreten Beispiel exemplifiziert und schliesslich zu einer wahren einzigen Ursache hypostasiert: so tritt bei dem Marxismus der individualistisch-subjektivistischen Geschichtsauffassung gegenüber diese ganz berechtigte Forderung in einem nicht weniger dogmatischen Gewande auf: es wird die entscheidende Rolle der Massen in der Geschichte proklamiert.[1])

Die Methodologie Rickerts und besonders sein Begriff der historischen Kausalität, den wir oben zu begründen bemüht waren, hebt diesen Gegensatz überhaupt auf. Beide — individualistische und kollektivistische — Theorien sind für die empirische Geschichtswissenschaft gleich falsch, wenn auch die letzte gewisse berechtigte Motive zur Geltung bringt.[2]) Die dogmatischen Voraussetzungen, auf welchen der obige Gegensatz beruht und welche durch den Begriff der historischen Kausalität aufgehoben werden, sind folgende: die Verkennung des logischen Gegensatzes zwischen Allgemeinem und Individuellem und die Hypostasierung dieses logischen Gegensatzes zu einem realen, was notwendig zu

1) Es wäre möglich, auch hier genauer zu zeigen, wie von den ökonomischen Produktionsverhältnissen und von der sozialistischen Gesellschaftsordnung auf die Rolle der Massen geschlossen wird.

2) Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie. S. 380 f. Das Gegenteil meint Münsterberg (Gr. der Psychologie, S. 135). Auf welchen Voraussetzungen sein Versuch, eine solche Versöhnung zu begründen, beruht, haben wir schon teilweise gesehen.

einer Antinomie führt;[1]) die Verwechselung der historischen Allgemeinheit (eines individuellen Ganzen) mit der naturwissenschaftlichen Allgemeinheit (eines Gattungsbegriffs), was z. B. die berechtigte Forderung der Einfügung eines individuellen Gliedes (z. B. einer Persönlichkeit) in ein „allgemeineres" (und doch individuelles) Ganze, dessen Teil das obige Individuum bildet, in die unberechtigte Behauptung verwandelt, dass alles Individuelle (besonders die historischen Persönlichkeiten) unter ein allgemeines Gesetz in der Geschichte untergebracht werden muss; die Identifizierung der Teleologie mit der freien Zwecktätigkeit entweder einer unempirischen Realiltät (metaphysische Teleologie) oder der bewussthandelnden Persönlichkeiten (rationalistische Teleologie), was im Zusammenhange mit der ebenso voraussetzungsvollen

---

1) Aus dieser Hypostasierung allein ist auch die merkwürdige, von mehreren geteilte Meinung zu erklären, dass Rickerts Theorie der Geschichte eine Soziologie als Wissenschaft ausschliesst. Dass die Soziologie als generalisierende Naturwissenschaft vom logischen Standpunkte aus ein durchaus berechtigtes Gebilde ist, hat Rickert selbst ausdrücklich hervorgehoben. Vgl. Grenzen, S. 293 f. Geschichtsphilosophie, S. 372 f.

Was die Soziologie betrifft, so stimmen wir Adler (ibid. S. 237) zu, wenn er sagt, dass es eins der grössten Verdienste von K. Marx ist, die Sozialwissenschaft auf eine sichere Basis zu stellen. Aber auch hier wiederholte sich das, was, in der Naturwissenschaft z. B., mit dem Atomismus geschah. Das berechtigte Motiv, alle komplizierten Erscheinungen der Naturwelt auf das Einfachste zurückzuführen, sie alle einer einheitlichen Erklärung zu unterwerfen, wurde metaphysisch gedeutet, so dass der als ein regulatives Prinzip für die Naturwissenschaft berechtigte Begriff des Atoms zu einem wahren Fundamente alles Seins wurde. Das ganz berechtigte Motiv, alle sozialen Erscheinungen auf ein einfaches Element zurückzuführen, um durch solche Zurückführung ihre Gesetzmässigkeit darzutun, exemplifiziert zunächst der Marxismus aus anderen nicht mehr logischen Gründen an dem ökonomischen Begriffe der Produktionsverhältnisse, um diesen „letzten" Begriff dann zu der wahren Ursache des historischen Seins zu hypostasieren. — Für die weitere wirklich fruchtbare Kritik des Marxismus, welche nicht nur seine Fehler einfach zurückweist, was leider meistens geschieht, sondern auch seinen an sich berechtigten Motiven gerecht wird und die Gründe seiner Fehler zu verstehen versucht, entsteht eine interessante Aufgabe, zu untersuchen, in welchen Grenzen der Begriff der Produktionsverhältnisse (als ein das verallgemeinernde Verfahren der generalisierenden Sozialwissenschaften abschliessender Begriff ähnlich dem Begriffe des Atoms in den physikalischen Nat.-Wissen.) berechtigt ist: ob er z. B. den „letzten" Begriff der Soziologie, oder der nur wenig allgemeineren Nationalökonomie u. s. w. bildet.

Identifizierung von Kausalität und Gesetzmässigkeit zu einer falschen Antinomie führt: Teleologie oder Kausalität.

Wir können hier nicht alle die strittigen Fragen, welche aus diesen dogmatischen Voraussetzungen entstanden und durch die Rickertsche „formal-logische“ Problemstellung aufgehoben sind, wieder aufrollen. Nur zwei Punkte, die zur Illustration unseres Begriffs der historischen Kausalität wichtig sein dürften, wollen wir hier erwähnen.

Wir haben schon gesehen, dass Teleologie und Kausalität nicht nur einander nicht ausschliessen, sondern einander ergänzen. Die historische Kausalität ist mit der teleologischen Wertbeziehung aufs engste verknüpft, und die Wertbeziehung selbst fordert insofern den Begriff der primären Wirklichkeitskausalität, als ohne ihn die Möglichkeit „des Umweges über allgemeine Begriffe“ undenkbar wäre. Im folgenden Kapitel werden wir auch zeigen, dass der Begriff der primären Kausalität selbst teleologisch notwendig ist. Wie diese letzte Teleologie („wertteleologische Methode“), so ist auch die begriffliche Teleologie der Wertbeziehung mit der Kausalität aufs engste verknüpft und auf keinen Fall ihr entgegengesetzt. Die „Objektivität“ der Geschichte wird durch unsere Problemlösung keineswegs angegriffen, sondern durch den Begriff der Seinswissenschaften, worunter alle generalisierenden und individualisierenden Natur- und Kulturwissenschaften fallen, und durch die Abgrenzung der Seinswissenschaften gegen die Wertwissenschaften (in der Geschichte mit Hilfe des Begriffs der Wertbeziehung) noch mehr befestigt. Aus der gefürchteten Feindin der Objektivität ist die Teleologie zu ihrer unentbehrlichen Beschützerin geworden, und damit ist zugleich eins der tiefsten Motive des Kantischen Denkens getroffen, der die Objektivität durch die Subjektivität begründet sehen wollte.

Es ist leicht zu sehen, dass die Einwände Adlers,[1] der auf Kantischem Boden stehen will, unsere Problemlösung nicht treffen. Adler identifiziert verschiedene Arten der Allgemeinheit, den Begriff der Wertbeziehung mit der Wertung,[2] die begriffliche Teleologie mit dem freien Willen und die Kausalität mit der Ge-

---

1) Im zitierten Buche.

2) So z. B. S. 64—65 u. a. In diesem Punkte ist besonders höchst bedauerlich die Art, wie Adler in Verkennung dieses grundlegenden Begriffs der Wertbeziehung Rickert immer mit Münsterberg und Stammler zusammen behandelt.

setzmässigkeit. Insofern teilt er alle Voraussetzungen des methodologischen Naturalismus und Rationalismus.

Ganz dasselbe gilt auch für die Einwände Münsterbergs, der mit denselben Voraussetzungen nur ganz entgegengesetzte Tendenzen verbindet. Im Gegensatz zu Adler will er in der Geschichte keine Kausalität sehen, nur das Reich der freien Zwecktätigkeit des Subjekts, die Darstellung des Gewollten. Die Geschichte bringt er unter die „subjektivierenden“ Wissenschaften und verbindet sie aufs engste mit den philosophischen Wissenschaften. Adler gegenüber betont er die Selbständigkeit der Geschichte unter Anerkennung der die Gesetze aufstellenden Soziologie, aber auch für ihn steht die Teleologie im Gegensatze zur Kausalität, was bei ihm auf dieselbe dogmatische Identifizierung von Kausalität und Gesetzmässigkeit und die noch viel voraussetzungsvollere Verknüpfung der Kausalität mit der Idendität zurückzuführen ist.

Wir sehen: nur die transzendental-empirische, alle Reste des Rationalismus (des „methodologischen oder transzendentalen Rationalismus“) und des dogmatischen Empirismus (des „naturwissenschaftlichen und historischen Begriffsrealismus“) bekämpfende Methodologie vermag dem alten Streit über die Geschichte ein Ende zu bereiten, indem sie die Falschheit der Voraussetzungen aufdeckt, auf welchen die üblichen Alternativen beruhen, und die ganze Problemstellung überhaupt in eine neue erkenntnistheoretisch befestigte Ebene hinüberführt.

Mit der oben analysierten angeblichen Antinomie zwischen Teleologie und Kausalität geht noch ein Punkt zusammen, der zu vielen Streitigkeiten geführt hat. Wir meinen den Begriff des Zufalls. In welchem Sinne kann dieser Begriff in der Geschichte angenommen werden? Im Anschluss an die bekannte Schrift Windelbands „Die Lehren vom Zufall“ (Berl. 1870) können wir alle Zufallsbegriffe unter 4 Hauptgruppen einteilen, mit Rücksicht auf die Erkenntnisform, in Bezug auf welche das betreffende Faktum als zufällig genannt werden kann.

Im ersten metaphysischen Sinne bedeutet das Zufällige das, was dem Prinzip der Kausalität entzogen ist. An diesen Zufallsbegriff knüpfen alle Theorien an, die den Begriff des freien Willens in der Geschichte behaupten wollen. In diesem Sinne kennt die Geschichte geradeso wie die Naturwissenschaft keinen Zufall, was aus unserem Begriffe der historischen Kausalität notwendig folgt.

Im zweiten Sinne aber — wenn zufällig das genannt wird, was unter kein allgemeines Gesetz (resp. Gesetze) restlos gebracht werden kann — ist die ganze Geschichte ein Zufälliges, nicht wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit, was die Wirklichkeit und nicht die Geschichte trifft, sondern wegen des besonderen Zieles der Geschichte, welche auf das Individuelle und nicht auf das Allgemeine sich richtet.[1])

Im dritten Sinne, den das Wort Zufall haben kann — als Gegensatz zum erwarteten Erfolge einer Zwecke setzenden Tätigkeit (sei es die überempirische eines höchsten Wesens, sei es eine empirische — der Menschen oder die unpersönliche empirische Zweckmässigkeit — der Natur z. B.) —, arbeitet die Geschichte immer mit einem Zufallsbegriffe, da der Gang der Geschichte nie auf die zweckbewusste menschliche Tätigkeit zurückgeführt werden kann, sondern dieser meistens entgegengesetzt ist.

Und endlich kennt auch, wie jede Wissenschaft, die Geschichte den vierten Begriff des Zufälligen — im Sinne des für den betreffenden Begriff Unwesentlichen. Alles, was für den leitenden Wert keine Bedeutung hat und auch kein Erkenntnismittel bildet,[2]) ist zufällig, und wird als solches in der geschichtlichen Darstellung nicht berücksichtigt. In diesem Sinne kann „das Zufällige“ der einen historischen Darstellung (z. B. die Unterschiede der beiden Auflagen der Kr. d. r. V. in einer Wirtschaftsgeschichte) ausserordentlich „notwendig“ sein für eine andere historische Darstellung (gegebenen Falls in der Geschichte der Philosophie). Weil dieser Begriff des Zufälligen mit der Wertbeziehung aufs engste verknüpft ist, so kann man hier vom teleologisch-zufälligen reden, man hüte sich nur, diesen Zufallsbegriff mit dem zweiten zu verwechseln.

Es ist garnicht schwer, zu zeigen, dass die drei letzten Zufallsbegriffe, welche die Geschichte gebraucht, auch von der Naturwissenschaft fortwährend benutzt werden. Für den dritten und vierten Zufallsbegriff ist das fast selbstverständlich.

---

1) Zu einer gewissen Anwendung kann dieser Begriff in der Geschichte doch gelangen: denken wir nur an den „Umweg über allgemeine Begriffe“ (Vgl. Abschn. IV). In dieser Hinsicht werden „nicht zufällig“, sondern „notwendig“ diejenigen Elemente des historischen Begriffs, bei welchen es gelungen ist, sie unter einen allgemeinen Begriff (sei es auch ein „Erfahrungssatz“) zu subsumieren.

2) Sei es als „Realgrund“ oder als „Erkenntnisgrund“. Vgl oben S. 45.

Für die konsequent durchgeführte mechanische Weltauffassung ist das Zusammenfallen der Wirkung mechanischer Kräfte mit der bewussten menschlichen Zwecksetzung ganz zufällig. Nicht so einleuchtend scheint der zweite Zufallsbegriff in der Naturwissenschaft zu sein, doch lässt sich nicht bezweifeln, dass auch er ihr bekannt ist. Jeder Metereologe, jeder Statistiker, ja jeder Experimentator überhaupt muss ihn voraussetzen. Auf ihm beruht teilweise sogar die Berechtigung der Statistik als selbständiger Wissenschaft. Man kann das Einmalige als Treffpunkt allgemeiner Gesetze immer denken. Es als solches zu erkennen oder gar abzuleiten, vermag nur die Wissenschaft, welche die Wirklichkeit restlos rationalisieren zu können vermeinte.[1]) — Wir werden nicht die weitere Frage aufrollen, ob als Postulat der „ideellen Wissenschaft" nicht die Forderung der Aufhebung des Zufallsbegriffs in allen seinen Formen aufgestellt werden muss oder nicht.[2]) Die „tatsächliche Wissenschaft" kann diesen Begriff nicht entbehren, freilich mit Ausnahme des ersten metaphysischen Zufallsbegriffs, — und in dieser Hinsicht unterscheiden sich Geschichte und Naturwissenschaft überhaupt nicht.[3])

---

1) Vgl. oben S. 21 f. Das gilt auch für die „experimentelle Wirklichkeit". Denn schliesslich ist auch für diese letztere die Laplacesche Formel nur ein nie erreichbares Ideal. Insofern hat auch der auf die „experimentelle Wirklichkeit" restringierte methodologische Rationalismus Unrecht.

2) Vgl. Windelband, ibid. Wir kehren noch zu dieser Frage zurück.

3) Deswegen können wir auch in solchen Aussprüchen wie „kleine Ursachen rufen grosse Wirkungen hervor" oder in dem Begriffe der „Kausalungleichung" nicht gerade das Charakteristische der historischen Kausalität erblicken, wie es z. B. Rickert will. Vgl. Grenzen, S. 422. — Es ist auch klar, dass der Zufallsbegriff, so wie ihn die Geschichte gebraucht, mit dem Begriffe des freien Willens, der aus dem theoretischen Gebiete (und also auch aus der Geschichte) vollständig ausgewiesen werden soll, nichts zu tun hat. In dieser Hinsicht besonders scheinen uns die ihrem Motive nach richtigen Ausführungen von E. Meyer (Zur Theorie und Methodik der Geschichte 1902, besonders S. 13—17, 28 u. a.) terminologisch und begrifflich nicht einwandsfrei zu sein. Eine eingehende Kritik, welcher wir im Ganzen zustimmen, haben sie bei M. Weber gefunden im zitierten Artikel „Kritische Studien" u. s. w.

Es braucht auch kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass unser Formbegriff der historischen Kausalität, welcher den logischen Gegensatz zwei verschiedener Erkenntnisarten zum Ausdruck bringt, nichts gemeinsames hat mit den hie und da aufgestellten Begriffen einer be-

sonderen teleologischen Kausalität, die im sachlichen (materialen) Gegensatz zur mechanischen Kausalität steht und öfters mit dem Begriffe des freien Tuns, willkürlichen Handlung u. s. w. verknüpft wird. (So. z. B. E. Laas, Kausalität des Ich, Vierteljahrschrift f. w. Ph. 1880, Bd. 4, bes. S. 51—54, 326 ff. u. a.) — In solcher sachlichen Unterscheidung, so wie sie manchmal in grossen metaphysischen Systemen auftritt, könnte man höchstens eine metaphysische Antizipation unseres methodologischen Gegensatzes erblicken. Vgl. Windelband, Präludien, S. 376 f. — Dass eine solche Unterscheidung sich bei Plato schon findet, wie es Laas meint (a. a. O. S. 52), können wir nicht annehmen. An der von ihm zitierten Stelle der Republik (V, 458 D) hat der hier ganz flüchtig gebrauchte Ausdruck *ἀνάγκαι ἐρωτικαί* offenbar eine ganz enge Bedeutung „der Notwendigkeit des Geschlechtstriebes“, wie ihn auch Schleiermacher übersetzt hat.

Kapitel 2.

Die primäre Kausalität. — Der erkenntnistheoretische Wirklichkeitsmonismus.

„Wenn das Wesen jeder Metaphysik darin besteht, dass sie die Wertbegriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert, so verwandelt die Erkenntnistheorie die Wirklichkeit selbst in einen Wertzusammenhang."

Aus einem philosophischen Gespräch.

I. Das Problem der primären Kausalität.

Das vorige Kapitel unserer Untersuchung trug, wo es den Begriff der historischen Kausalität zu bestimmen galt, einen methodologischen Charakter. Wir bewegten uns auf dem Boden einer bestimmten (historischen) Betrachtungsweise der Wirklichkeit; die Art des kausalen Zusammenhanges, den wir bestimmen wollten, war eine von mehreren möglichen Kausalitätsarten. Der letzte Begriff aber, zu welchem wir im Gange unserer methodologischen Untersuchung angelangt sind, führt uns zugleich in die Sphäre der erkenntnistheoretischen Probleme hinein. Der Begriff der primären Wirklichkeitskausalität, den wir als teleologisch notwendigen Begriff erschlossen haben, und mit dessen Hilfe wir auch allein den Begriff der historischen Kausalität bestimmen konnten, krönte sozusagen unsere methodologische Untersuchung und gab ihr, als solcher, einen Abschluss. Aus diesem Beispiele sehen wir auch, wie die methodologischen Probleme schliesslich in der Erkenntnistheorie verankert sind, und dass die Lösung eines methodologischen Problems eine erkenntnistheoretische Problemstellung involviert. Es gilt jetzt, auch unserem Begriff der historischen Kausalität einen erkenntnistheoretischen Unterbau zu gewährleisten.

Die Bedeutung der gewonnenen methodologischen Ergebnisse können wir auch folgendermassen charakterisieren. Das methodologische Problem der historischen Kausalität haben wir dadurch gelöst, dass wir das Problem in das erkenntnistheoretische Gebiet

zurückgeschoben haben. Die letzte Lösung des Problems haben wir nicht gegeben, denn wenn es uns auch gelungen ist, den unbekannten Begriff der historischen Kausalität zu bestimmen, so haben wir das mit Hilfe eines neuen unbekannten Begriffs der primären Kausalität erreicht. Es wäre aber unrichtig, zu behaupten, dass wir durch unsere Zurückschiebung des Problems nichts gewonnen hätten. Der Begriff der primären Kausalität ist viel allgemeiner als der Begriff der historischen, weil in ihm z. B. in gleicher Weise die historische und die naturwissenschaftliche Kausalität, d. h. die Gesetzmässigkeit verankert ist. Wir haben also in der Allgemeinheit[1]) unserer Problemstellung gewonnen. Wenn es uns gelingt, das Problem der primären Kausalität zu lösen, so haben wir damit zugleich auch die Lösung der spezielleren Probleme der historischen Kausalität und der Gesetzmässigkeit wie mit einem Schlage gefunden. Indem wir unsere Problemstellung verallgemeinert haben, haben wir sie zugleich vereinfacht. Um zum Begriffe der primären Wirklichkeitskausalität zu gelangen, mussten wir den primitivsten „anschaulichen" „wirklichen" Kausalzusammenhang von allen „begrifflichen" Überschichten loslösen, die konstitutive Form der Kausalität von allen ihren mannigfaltigen einander widersprechenden Spezifikationen befreien. Unsere Bekämpfung des historischen Begriffsrealismus hatte eben zum Ziel, die primitivste Form der Kausalität aus allen anderen besonderen Komplikationen herauszuschälen, damit die erkenntnistheoretische Untersuchung einsetzen könnte. Die Erkenntnistheorie soll, nachdem ihr jetzt der Weg frei gemacht ist, nun die letzte Lösung des Problems versuchen, sie soll uns das Wesen des vorläufig noch unbekannten Begriffs der primären Kausalität klar machen.

Was können wir aber von unserer Untersuchung überhaupt erwarten? Mit welchen Mitteln kann die Erkenntnistheorie an die Lösung des Problems der Kausalität herantreten? Erst wenn wir diese Frage beantwortet haben, ist unser Problem richtig gestellt und zugleich auch scharf umgrenzt. — Die Erkenntnistheorie untersucht die Voraussetzungen jeder Erkenntnis, und zwar nicht dieser oder jener bestimmten Erkenntnis, sondern jeder Erkenntnis

---

1) Dass diese Allgemeinheit nichts mit der empirischen A. zu tun hat, ist klar. Worin ihr eigentümliches Wesen besteht, werden wir erst später im 3. Kapitel unserer Untersuchung genauer erklären können.

„überhaupt". Diese Voraussetzungen werden von jedem, der eine wissenschaftliche Wahrheit oder eine schlichte Erfahrungstatsache behauptet, implicite anerkannt. Sie machen diese Wahrheiten über das Sein erst möglich. Insofern sind sie in ihnen gewissermassen enthalten, durch sie gewinnen die Wahrheiten über das Sein erst ihre Bedeutung, ihren Sinn. Man kann diese Voraussetzungen, dieses Apriori auch Formen nennen, denn sie konstituieren erst das, was wir unter einer „Wahrheit über das Sein" verstehen. Diese Formen zu untersuchen ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt der Seinsaussagen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie. — Das, was den transzendentalen Empirismus sowohl vom dogmatischen Empirismus als auch vom transzendentalen Rationalismus unterscheidet, ist sein Streben, die Formung bis in die letzten, an der Grenze des Unaussagbaren liegenden Stadien hineinzuverfolgen, das, was bis jetzt als das schlechthin Ungeformte, das Primitivste galt, auch in Rücksicht auf seinen Formbestand zu analysieren. Wo der dogmatische Empirismus keine Probleme sah, liegen für den transzendentalen Empiristen die tiefsten, die eigentlich erst erkenntnistheoretischen Probleme verborgen. Dort, wo der transzendentale Rationalist nur das Problem der Spezifikation der allgemeinen Naturgesetze sieht, oder überhaupt kein Problem, wo er nichts Objektives zu finden glaubt, erblickt der transzendentale Empirist sein erstes Hauptproblem, das Problem der Erkenntnistheorie. So proklamiert er die „Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft",[1] verjagt das Subjektive aus dem Gebiete der Philosophie und zieht die primitivste Seinsaussage, „das Wirklichkeitsurteil" vor das Gericht der Erkenntnistheorie, um seine Formung, welche ihm, wie auch den kompliziertesten Produkten der Wissenschaft, erst die Objektivität verleiht, zu analysieren. Sein Drang, das Problem der Formung überall zu stellen, ist so gross, dass er sich sogar mit den „Wirklichkeitsurteilen" nicht begnügt und die letzten dumpfesten Stufen der Objektivität, „das Gegebenheitsurteil" untersucht. Dieses „Gegebenheitsurteil",[2]) das auf der entsprechenden Form oder Kategorie der Gegebenheit beruht, und welches das einfachste objektive Gebilde bedeutet, das es überhaupt

1) Der Ausdruck gehört Husserl, der aber dem von ihm aufgestellten Schlagworte nicht genügt. Darüber vgl. Kroner, ibid. S. 16.

2) Das Problem des „Wirklichkeits-", wie auch das des „Gegebenheitsurteils" wurde zum ersten Male von Rickert gestellt in seinem „Gegenstand d. E."

noch geben kann, ist freilich eine Fiktion in dem Sinne, dass solche Gegebenheitsurteile nie gefällt werden können. Die wirklich vollziehbaren Urteile sind mehr als blosse Gegebenheitsurteile, d. h. sie sind noch durch andere Formen als die Form der Gegebenheit konstituiert. Erst wenn wir von Wirklichkeitsurteilen reden, könnte man entsprechende Beispiele finden, obwohl wir auch dazu die einfachsten Aussagen wählen müssten, die überhaupt noch möglich sind. So konstruiert die Erkenntnistheorie eine Skala der Formung, die vom blossen Inhalte, der noch keine Formung aufweist, als solcher kein erkenntnistheoretisches Problem enthält und insofern an der Grenze der Erkenntnistheorie steht, über die erste Stufe der Formung, das primitivste „Gegebenheitsurteil", zu den höchst kompliziert geformten „Wirklichkeitsurteilen" hinüberführt, um dann der Methodologie den Platz zu räumen, welche ihrerseits nun die Formung bestimmter wissenschaftlicher Urteile untersucht. Die Erkenntnistheorie rekonstruiert sozusagen das unsichtbare Gerüst der Formen, auf welchen das Gebäude der Wissenschaft und der schlichten Erfahrung, „das Sein" erst beruht, und welche für den Empiriker als solchen garnicht in Betracht kommen, weil sie das „unwahrnehmbare Element" bedeuten. Die Stellung der betreffenden Form in der Skala der Formung, ihre besondere „unwahrnehmbare" Leistung und ihr „Produkt", d. h. das entsprechende durch sie konstituierte „fertige" Urteil zu bestimmen, das ist alles, was eine erkenntnistheoretische Untersuchung vermag. Dass die wissenschaftliche Bedeutung einer solchen „Analyse" nicht zu unterschätzen ist, hoffen wir später an unseren Ergebnissen zu zeigen.

Bei unserer spezielleren Problemstellung müssen wir zweierlei unterscheiden: das „unwahrnehmbare" Gerüst, d. h. die Form der Kausalität und das „wahrnehmbare" Gebäude, das Urteil, welches durch die betreffende Form der Kausalität geformt ist. Von diesem Standpunkte aus können wir auch in den gewonnenen Begriffen folgende Unterscheidungen machen. Wir müssen zwischen der Form der Gesetzmässigkeit und dem von ihr begründeten Natur- oder Kausalgesetz, sodann zwischen der Form der historischen Kausalität und einem historischen Kausalzusammenhang und schliesslich zwischen der Form der Kausalität überhaupt oder dem Satz der Kausalität und einem

primären kausalen Zusammenhang[1]) unterscheiden. Unsere Aufgabe besteht eben darin, die erkenntnistheoretische Bedeutung, „die Leistung“ des Formbegriffs der primären Kausalität, die Stellung des primären Kausalzusammenhanges auf der Skala der Formung und das Wesen des primären Kausalzusammenhanges in seiner Eigenart zu bestimmen. Es fragt sich, ob der Form- und Seinsbegriff der primären Kausalität — zwei Begriffe, welche wir vorläufig nur als zu untersuchende Probleme aufstellen —, berechtigte Begriffe sind, und ob dem Formbegriffe der primären Kausalität, den wir als teleologisch notwendigen Begriff erschlossen haben, etwas „Reales“, ein „Seinsbegriff“ entspricht oder nicht. Bei solcher Problemstellung wird die Untersuchung auch zeigen, ob die Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit, welche unser Ausgangspunkt war, und die weitere „Entblössung“ der primären Kausalität nicht auch zugleich die Zerstörung der Kausalität bedeutet, wie Manche wohl meinen könnten. Erst dann werden wir auch sehen, ob der transzendentale Empirismus nicht auf kritischem Boden das wiederholt, was Hume auf dogmatischem Boden getan hat.

Nach unseren obigen Ausführungen sind auch die Grenzen unserer Untersuchung leicht festzustellen. Das methodologische Problem der historischen Kausalität hielten wir für gelöst, nachdem wir zum Begriffe der primären Kausalität gelangt waren, der uns über das Gebiet der Methodologie hinausführte. Dasselbe soll auch im folgenden gelten. Wir werden unsere Problemstellung

---

1) Man kann diese Unterscheidung folgenderweise veranschaulichen.

	Formbegriffe:	Seinsbegriffe:	
Methodologische Formen	1. Form der Gesetzmässigkeit.	I. Natur- oder Kausalgesetz.	Wissenschaftliche „Begriffe“
	2. Form der historischen Kausalität.	II. Historischer Kausalzusammenhang.	
Konstitutive Form	3. Grundsatz od. Prinzip der Kausalität. (Form der primären Kausalität.)	III. Der primäre Wirklichkeitskausalzusammenhang.	Wirklichkeitsurteil („anschauliche“ Wirklichkeit)

In seinen „Grenzen“ (S. 412 f.) hat Rickert die Unterscheidung zwischen „Kausalgesetz“ (I) und „Satz der Kausalität“ (3) durchgeführt. Indem wir hier diese Unterscheidung weiter verfolgen, glauben wir im Geiste des transzendentalen Empirismus zu verfahren. Wie im Texte schon hervorgehoben ist, müssen wir die Begriffe 3 und III vorläufig nur als Probleme ansehen. Vgl. auch „Gegenstand“, S. 212 f.

für abgeschlossen halten, wenn wir im Gange unserer Untersuchung zu einem Begriffe kommen, der uns über das erkenntnistheoretische Gebiet hinausführen wird.

II. Primäre Kausalität und Wirklichkeitsurteil.

Was zunächst die Stellung der Kategorie der primären Kausalität auf der Skala der Formung betrifft, so können wir, die gewonnenen Ergebnisse zusammenfassend, sagen, dass die primäre Kausalität im Gegensatz zu den besonderen Formen der Kausalität (Gesetzmässigkeit und historische Kausalität), welche die „begriffliche" Welt der Wissenschaft konstituieren, die „anschauliche" Wirklichkeit selbst konstituieren soll. Um weniger paradox zu reden, ist die primäre Kausalität Form eines „Wirklichkeitsurteils". Die objektive Wirklichkeit, als Inbegriff aller Wirklichkeitsurteile ist das gemeinsame Material der wissenschaftlichen Bearbeitung. Und insofern ist auch die primäre Form der Kausalität, als eine ihrer Formen, die gemeinsame Form aller Wissenschaften. Dass kausale Zusammenhänge schon in der Wirklichkeit selbst liegen, haben wir im vorigen Kapitel teleologisch erschlossen. Damit ist aber auch gegeben, dass die entsprechende Form der Kausalität Form des Wirklichkeitsurteils ist. Wenn wir den Boden der Wirklichkeit verlassen und in die begrifflichen Welten der Wissenschaft eintreten, so spezifizieren wir zugleich die Wirklichkeitskausalität, d. h. zu dieser primären Form kommen dann noch besondere (methodologische) Formen hinzu.

Viel schwieriger als diese Abgrenzung nach oben ist die Abgrenzung nach unten zu vollziehen. Die Form der Kausalität, welche ein höher geformtes Gebilde als ein Wirklichkeitsurteil konstituiert, ist keine primäre Kausalität mehr. Gilt dasselbe auch für weniger geformte Gebilde? Man könnte vermuten, dass gewisse unwirkliche (d. h. noch nicht wirkliche, weniger geformte) Gebilde auch Kausalzusammenhänge enthalten. Was für eine Form der Kausalität ist es, die sie konstituiert? Es wäre z. B. leicht zu zeigen (und wir werden es später auch tun), dass ein Wunder ohne Kausalität unmöglich ist, dass jedes Wunder auf ihr, als auf seiner Form, begründet ist. Trotzdem müssen wir hier die neue Schwierigkeit zurückweisen. Das Wunder ist nämlich ein unwirkliches Gebilde, und als solches im logischen Gebiete

auch nicht objektiv. „Die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft“ umfasst es nicht, es bietet kein logisches Problem dar.[1])

Vielleicht aber gehört die primäre Kausalität eben zum Gebiete des Subjektiven, des Alogischen oder, besser, des Vorlogischen? Vielleicht ist sie das Unmittelbarste, das nur erlebt, angeschaut werden kann? Oder gehört sie nicht gar zum Gebiete der Metaphysik? Um in unserer Untersuchung weiter vorzudringen, können wir die Erörterung dieser Möglichkeiten nicht umgehen, und zwar umso mehr, als es gerade uns nahestehende Autoren sind, die den Begriff der (individuellen) Kausalität mit dem des Erlebnisses (Rickert) oder mit dem der Wirkung, mit ausdrücklicher Berufung auf die Metaphysik (Sigwart), verknüpfen.

III. Primäre Kausalität, als das „Unmittelbare“.

A. Zwei Begriffe des Erlebnisses.

Um den Begriff der primären Kausalität mit dem des Erlebnisses zu verquicken, gibt es noch mehrere andere Wege. Auf Grund folgender Überlegung kann man z. B. zu solcher Vermengung gelangen. Die primäre Kausalität ist doch Wirklichkeitskausalität. Die Wirklichkeit aber ist irrational, und, wie alles Irrationale, kann sie nur erlebt werden. Also muss auch die primäre Kausalität irrational und insofern nur erlebbar sein. Zu demselben Ergebnisse kommt man auch, wenn man von der Geschichte ausgeht. Das Historische, weil es das Unmittelbare, der Wirklichkeit am nächsten stehende ist, kann man nur veranschaulichen, nachfühlen, erleben. Auch die individuelle Kausalität ist eine erlebbare. Wir sehen, dass dieser letzte Weg mit der Tendenz verbunden ist, welche wir im 1. Kapitel schon zurückgewiesen haben, vor allem mit dem Begriffsrealismus, der die Geschichte zur Wirklichkeit hypostasiert und zwischen der historischen und der primären Kausalität nicht unterscheidet. Im Begriffe des Erlebnisses, der erlebbaren Kausalität, tauchen dieselben Motive wieder auf, und insofern ist die Kritik dieses vieldeutigen Begriffs besonders geeignet, den Standpunkt des transzendentalen Empirismus gegen andere ganz scharf abzugrenzen.

---

1) Das Problem des Wunders werden wir später behandeln — bei der Gelegenheit des Begriffs der ästhetischen Kausalität. Nur in der Ästhetik (und vielleicht auch in der Religion), jedenfalls nicht in dem logischen Gebiete, kann man von einem objektiven Wunder reden.

Wenn wir von einem Erleben der Wirklichkeit reden, so stossen wir von vornherein auf eine Schwierigkeit. Streng erkenntnistheoretisch genommen, ist die objektive Wirklichkeit ein Inbegriff aller möglichen Wirklichkeitsurteile.[1]) Kann man aber ein Urteil irgendwie erleben, wenn es auch ein Wirklichkeitsurteil wäre? Gewiss nicht. Aber wenn wir z. B. auch tatsächlich urteilen, so urteilen wir nicht nach dem erkenntnistheoretischen Muster. Um es noch schroffer auszudrücken, das „Urteil" der Erkenntnistheorie, die den Sinn des Urteils, also ein Wertgebilde untersucht, und das Urteil der Tatsächlichkeit, d. h. der psychologischen Wirklichkeit, sind ganz verschiedene, ja in gewissem Sinne entgegengesetzte Dinge.[2]) Erkenntnistheoretisch können und müssen wir das „theoretische" und „praktische" Moment im Urteil streng von einander trennen. Im Prozesse des tatsächlichen Urteilens aber sind diese beiden Momente nicht nur getrennt, sondern oft garnicht vorhanden. Wie es Christiansen mit Recht hervorgehoben hat, sind das theoretische Objekt und das praktische Moment im Urteil nicht aktuell, sondern virtuell im empirischen Bewusstsein gegeben. „Es kann Urteile als empirische Tatsachen geben, in denen ebensowenig eine Beurteilung wie ein beurteiltes Objekt faktisch vorkommt, in denen vielmehr beide Faktoren durch irgend welche Surrogate vertreten sind."[3]) In diesem Sinne können wir auch sagen, dass, wenn wir „die Wirklichkeit erleben", wir sehr wenig mit den Wirklichkeitsurteilen zu tun haben. Aber das sagt nur, dass die Wirklichkeit, die wir tatsächlich in unserem empirischen Bewusstsein erleben, keineswegs die objektive Wirklichkeit der Erkenntnistheorie ist. Um etwas als wirklich existierend zu „erleben", brauchen wir garnicht über dieses etwas ein Wirk-

1) s. oben S. 15.

2) Vgl. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Wenn wir der scharfen Trennung zwischen dem erkenntnistheoretischen Wert- und psychologischen Seinsgebiete, welche Rickert in dieser Schrift begründet, auch zustimmen, so bleiben wir doch bei dem Urteile, als bei dem Ausgangspunkte der logischen Überlegung (anstatt dafür den psychologisch nicht belasteten Satz zu benutzen), vor allem deswegen, da es sich in unserem Zusammenhange um die Zurückweisung der psychologistischen Ansicht handelt, die gerade an das Urteilsproblem anknüpft. Wir wollen zeigen, dass bei einer rein erkenntnistheoretischen Fassung des Urteils die logische (Urteils)form unmöglich aus dem Begriff des Erlebnisses erklärt werden kann.

3) Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. 1902. S. 19.

lichkeitsurteil zu fällen. Aber was beweist eigentlich diese Tatsache? Sie beweist nur, dass die Frage nach dem Erlebnis der Wirklichkeit in dieser Wendung keine transzendentalphilosophische, sondern eine psychologische Frage ist. Es ist die Frage nach dem Auffassen der Wirklichkeit bei den empirischen psychologischen Subjekten. Die Psychologie der wissenschaftlichen Tätigkeit des Menschen kann nachweisen, dass dieses tatsächliche Auffassen der Wirklichkeit bei den verschiedenen empirischen Subjekten verschieden ist. In diesem Sinne ist die wissenschaftliche Tätigkeit ganz gewiss subjektiv, weil die Surrogate, die in dem empirischen Bewusstsein dieselben objektiven erkenntnistheoretischen Faktoren vertreten, verschieden sind. Dieses erkenntnistheoretische Substrat verschiedenster empirischer Auffassungen kann aber dasselbe bleiben. Die „objektive Wirklichkeit", als Inbegriff aller möglichen Wirklichkeitsurteile ist, also, dem empirischen Bewusstsein nicht aktuell, sondern nur virtuell gegeben. Die Wirklichkeitsurteile sind in dem empirischen Bewusstsein durch die verschiedensten Surrogate vertreten. Und den tatsächlichen Fluss dieser Surrogate nennen wir Erlebnis. Insofern ist dieser zur objektiven Wirklichkeit korrelative Begriff des Erlebnisses[1]) ein psychologischer Begriff, welcher in der Erkenntnistheorie und speziell für unser Problem keine Bedeutung haben kann. Wir können in dem oben erörterten Sinne ein wirkliches Kausalverhältnis erleben. Aber die erkenntnistheoretische Fragestellung sucht nicht nach dem subjektiven psychologischen Korrelate des immer identischen, objektiven Kausalverhältnisses. Durch die Heranziehung des psychologischen Begriffs des Erlebnisses muss dieses letztere völlig undeutlich und unbestimmt bleiben. Der psychologische Begriff des Erlebnisses[2]) kann also für unser Problem garnichts leisten, er erweist sich in diesem Zusammenhange als unbrauchbar, weil in ihm das betreffende Problem überhaupt nicht stecken kann.

An der Hand dieses Begriffes, der sich als philosophisch unbrauchbar erweist, können wir einen anderen rein erkenntnistheoretischen Begriff des Erlebnisses bilden. Wie der psychologische, so bedeutet auch dieser erkenntnistheoretische Begriff

---

1) Dieser psychologische Begriff wird von Rickert im „Gegenstande d. E." dort gebraucht, wo er von dem Erlebnis der Wirklichkeit in der Fülle ihres Inhaltes spricht, z. B. S. 221.

2) Zu diesem Begriffe des Erlebnisses gehört der Erlebnisbegriff, welchen wir im 2. Abschn. des 1. Kap. erörtert haben.

des Erlebnisses das, was erkenntnistheoretisch nicht in Betracht kommt. Wenn aber der psychologische Begriff des Erlebnisses einen positiven Inhalt besass und insofern dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte geradezu entgegengesetzt war, bedeutet der erkenntnistheoretische Erlebnisbegriff nur den Gedanken der Negativität selbst, er ist der Grenzbegriff der Erkenntnistheorie, in dem er das, was logisch nicht geformt ist, bezeichnet. Er bedeutet das schlechthin Irrationale, logisch Ungeformte, was, wenn auch logisch unfassbar und insofern irrational, so doch logisch gefordert wird. Als Gedanke eines „reinen" Inhaltes (Inhaltes überhaupt) ist dieser Erlebnisbegriff das Minimum der Form, das Maimonsche Differentiale der Form. Er ist der unterste Begriff in der logischen Skala der Formung (vgl. S. 60). Es ist ein Grenzbegriff, zu dem wir durch die Negation jeder Formung, jeder Objektivität gelangen. Er hat nur eine ganz negative funktionelle Bedeutung, ja solche Bestimmungen verletzen ihn sogar in seiner Reinheit. — In dieser Hinsicht ist dieser Begriff des reinen Inhaltes mit dem analog gebildeten Begriffe der reinen Form zu vergleichen. Dieser letzte Begriff ist auch ein Grenzbegriff und ist durch die Negation des Inhaltes, durch die „Abstraktion" von ihm gewonnen. Man mag diesen Begriff der reinen Form aus historischen Gründen als „Bewusstsein überhaupt" bezeichnen.[1]) Irgendwelche positive Bestimmungen diesem letzten Begriffe zu geben, heisst jedoch seine rein negative funktionelle Bedeutung vergessen, ihm einen substanziellen Sinn verleihen, ihn zu einer Realität hypostasieren; kurz — es heisst in die Metaphysik fallen. — Dieselbe Metaphysik treibt man auch, wenn man den Begriff des reinen Inhaltes, also einen Begriff, der doch gerade die logische Sphäre umgrenzen soll, logisch verwenden will. Man verschiebt dann die Grenzen des Objektiven und sucht das mit Begriffen zu erfassen, was jeder objektiven Begriffsbildung spottet. Den jedem Begreifen entzogenen Begriff des reinen Inhaltes, welchen die Philosophie als Grenzstein ihres eigenes Gebietes setzt, versucht man durch eine begrifflich gedeutete Stimmung verständlich zu machen, ihn als das innerste, unmittelbarste Erlebnis mit den tiefsten dunkelen Triebfedern der menschlichen Seele in Verbindung zu setzen, und dann im Gewande einer „Intuition der inneren Erfahrung" in die logische Sphäre hineinzurücken. Diese beiden

1) Was Rickert im „Geg. d. Erk." z. B. tut.

Arten der Metaphysik, die rationalistische und die romantische, welche an das unmittelbare Leben appelliert, leiden an demselben Grundfehler: sie vergessen das Ziel, den funktionellen Sinn derjenigen Begriffe, welche sie mit solcher Vorliebe verwenden. Auch dieser Begriff des Erlebnisses kann also für unser Problem so viel wie Nichts leisten. Die Kausalität in das Erlebnis hineinlegen, heisst sie als Kategorie zerstören, ihre objektivierende Leistung am schärfsten verletzen. Wie können wir die in Urteilen sich offenbarende Kausalität in das subjektivste, jeder Formung bare und ganz irrationale Gebilde, welche Bezeichnungen wir ihm auch geben mögen, hineinlegen, ohne die Objektivität, den kategorialen Charakter der Kausalität preiszugeben? Wozu dient uns dann überhaupt der Begriff des reinen Inhaltes, der von uns teleologisch in Rücksicht auf die Begründung der Objektivität der Erkenntnis deduziert wurde, wenn er nicht nur diese Objektivität nicht zu begründen vermag, sondern gerade zu deren Zerstörung führt? Der transzendentale Empirismus kann allen diesen metaphysischen Tendenzen nicht beistimmen. Zwischen beiden Riffen — der Hypostasierung der formalen Begriffe zu Wirklichkeiten und der Hineinschiebung der Grenzen der Objektivität in das dunkle Reich des Lebens und der Mystik — muss er einen eigenen Weg zu finden versuchen, welcher ihn zur Lösung des Problems der primären Kausalität führen kann.

Wenn wir jetzt nach dem gemeinsamen Motiv für diese Erlebnisbegriffe suchen, so müssen wir zunächst hervorheben, dass diese beiden Begriffe allemal dort einsetzen, wo eine Art der Irrationalität vorkommt. Ihre Verwendung im Begriffe einer „individuellen erlebbaren“ Kausalität beruht auf der Verwechselung zweier grundverschiedener Begriffe der Irrationalität, welche ihrerseits schliesslich auf die Verwechselung des wert- und seinswissenschaftlichen Standpunktes zurückzuführen sind. Wenn nämlich der transzendentale Empirist die Wirklichkeit als irrational bezeichnet, so tut er das in Rücksicht auf ihren Inhalt: sie ist vom Standpunkte der Seinswissenschaften irrational, weil begrifflich unüberwindbar. Für die Erkenntnistheorie aber, in Rücksicht auf ihre Formung, ist sie rational, denn die Erkenntnistheorie hat gerade die Aufgabe, den Form- oder Wertbegriff der Wirklichkeit zu analysieren. Diesem (1) Irrationalen steht der Seinsbegriff gegenüber, und die Logik kann den Ausdruck „irrationale Wirklichkeit“ nur deswegen nicht entbehren, weil die Tatsache

der Irrationalität für den Seinswissenschaftler zu dem Ausgangspunkte der Methodenlehre wird.

Demgegenüber ist der zweite Begriff der Irrationalität, die Irrationalität des reinen Inhaltes ein spezifisch logischer Begriff. Er bezeichnet das Alogische, das „Subjektive", das was nie Gegenstand einer logischen Untersuchung werden kann. Diesem (2) Irrationalen steht der Wertbegriff gegenüber, so dass das Irrationale im ersten Sinne das logisch Rationale ist, weil der Wertbegriff ihm nicht nur gegenübersteht, sondern es sogar begründet.[1])

Die Tendenz, welche beide Arten der Irrationalität verwechselt, um sie in einem undifferenzierten Begriffe des Erlebnisses zusammenzuschmelzen, ist in unserem Falle eine empirisch-positivistische, weil mit Hilfe dieses Begriffs des irrationalen Erlebnisses die Lösung logischer Probleme erzielt wird. Die Verwechselung ist aber den Rationalisten aller Art auch nicht fremd, sie vermeiden nur die logische Verwendung des Erlebnisbegriffes. Sie beruht, wie wir es gesehen haben, auf der Verkennung des Unterschiedes zwischen dem Seins- und dem Wertbegriff und also auf der Verwechselung verschiedener Arten der Allgemeinheit, welche von einander zu scheiden, nur dem transzendentalen Empirismus gelungen ist.

Das auf kritischem Boden entstandene Problem des Erlebnisses kann man mit dem vorkritischen Probleme der inneren Erfahrung vergleichen.[2]) Das Erlebnis ist jetzt diejenige „unmittelbare" Erkenntnis, welche man früher in der Innenwelt sehen wollte. Kant hat diesen vorkritischen realen Gegensatz der mittelbaren Aussen- und der unmittelbaren Innenwelt aufgehoben, beide Welten in Rücksicht auf ihre reale Unmittelbarkeit einander gleichgestellt. Und wie wir es früher an einem anderen Probleme schon gesehen haben, wiederholt sich auch hier — und zwar dieses mal auf kritischem Boden — derselbe Gegensatz in abgeblasster methodologischer Form. Es gibt eine unmittelbare und eine mittelbare

---

1) Es ist klar, dass diese Nichtunterscheidung beider Arten der Irrationalität mit der Vermengung der beiden Begriffe von Anschauung zusammenhängt. Die Irrationalität der Wirklichkeit ist die der wirklichen Anschauung oder der formalen Anschauung, die des Inhaltes ist die Irrationalität der zweiten Anschauungsart: der formlosen. Darüber s. oben S. 12 f.

2) Vgl. Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. 1906. S. 59 f., 67.

Erkenntnis der irrationalen Wirklichkeit, von denen die erstere der Wirklichkeit näher steht als die zweite. Dabei bedient man sich sogar desselben Terminus, wie Anschaulichkeit: die Psychologie (Wundt), die Geschichte (Windelband, Simmel) sind anschauliche Erkenntnisse, weil sie der „anschaulichen" Wirklichkeit näher stehen. Und derselbe Gegensatz wird noch weiter hinunter an die Grenze der Logik geschoben, wo er sich des Begriffs des reinen Inhaltes bemächtigen will. Wenn wir jetzt diese Bestrebungen zurückweisen, so bekämpfen wir also dasselbe Motiv, das wir schon früher im Gewande des historischen Begriffsrealismus bekämpft haben.

B. Münsterbergs Begriff der Erlebniswirklichkeit. (Exkurs).

Welche mannigfachen Tendenzen im Erlebnisbegriffe sich kreuzen können, wenn man die obigen Unterscheidungen nicht durchzuführen weiss, kann man vielleicht am besten an Münsterbergs[1]) Begriffe der Erlebniswirklichkeit veranschaulichen.

Der Ausgangspunkt Münsterbergs ist die reine Erfahrung, das reine Erlebnis, und nur diesem Erlebnis gebührt der Name der Wirklichkeit. Diese Erlebniswirklichkeit ist eine Welt der Zielsetzung, der Stellungnahme, des alternativen Verhaltens des Subjekts. Das Subjekt ist das aktuelle, wollende, stellungnehmende Ich; ihm gegenüber stehen Objekte und andere auch stellungnehmende Subjekte, deren Einfluss es unmittelbar fühlt und erlebt. Wenn wir alle die verschiedenen Motive, welche in diesem zentralen und grundlegenden Münsterbergschen Begriffe, der das „primitivste" und das „einfachste", was es gibt, bedeuten soll, auseinanderzusetzen versuchen, so können wir 4 Hauptmomente unterscheiden, die bei ihm undifferenziert vorkommen, und deren Vermengung auf der Verkennung der Unterschiede zwischen dem Seins- und Wertbegriffe, der verschiedenen Arten der Allgemeinheit, der Irrationalität u. s. w. beruht. Die Erlebniswirklichkeit soll erstens den gemeinsamen Ausgangspunkt[2]) für alle Wissenschaften, ja sogar für die künstlerische Bearbeitung bilden. Insofern soll sie selbst von jeder spezifischen wissenschaftlichen Formung frei sein, sie soll etwas schlechthin Unbearbeitetes darstellen, das, was jeder „Introjektion" bar ist. Diese erste Forderung, die der Begriff der Erlebniswirklichkeit erfüllen soll, ist an Avenarius'

1) Grundzüge der Psychologie. 1900. Philosophie der Werte. 1908.
2) In den „Grundzügen" sogar das gemeinsame Material. S. 44 f.

Begriff der Erfahrung orientiert und insofern stark positivistisch gefärbt.

Diese zunächst rein negative Forderung des vollständig unbearbeiteten gemeinsamen Materials schlägt aber dann bei Münsterberg in eine positive Forderung um: die Erlebniswirklichkeit ist zugleich die Trägerin der postulierten Einheit der Methode, die in der zersplitterten Welt der Wissenschaft nicht zu suchen ist. Sie kennt keine Spaltung, keine Gegensätze, das, was in der Wissenschaft getrennt ist, ist in ihr in der wahren Einfachheit gegeben. Dieses zweite Moment der Erlebniswirklichkeit Münsterbergs ist antinaturalistisch gefärbt.[1])

Die Forderung der vollständigen Irrationalität des unbearbeiteten Materials wird von Münsterberg weiter positiv gedeutet als eine Unmittelbarkeit, die vom Subjekte nur erlebt und gefühlt sein kann. Die Erlebniswirklichkeit ist also drittens etwas schlechthin Unmittelbares, Subjektives, das, was das innerste Wesen und den letzten Sinn jedes persönlichen Lebens ausmacht, das tiefste Geheimnis, das heiligste unter den Heiligtümern der Persönlichkeit. Dieses dritte Moment im Begriffe der Erlebniswirklichkeit können wir als romantisch-mystisches bezeichnen, eine Bezeichnung, die Münsterberg selbst vorausgesehen hat. „Wer in positivistischem Vorurteil befangen überall dort schon Mystik wittert, wo den subjektiven Bewertungen ein gewisserer Wirklichkeitsgehalt zugeschrieben wird als den Erkenntnissen der Wissenschaft, der wird nicht unschwer auch zwischen den Zeilen dieses Buches Mystik herauslesen“ — sagt einmal Münsterberg.[2])

Diese subjektive Welt der Erlebniswirklichkeit wird weiter durch den Primat der praktischen Vernunft charakterisiert. Die Erlebniswirklichkeit ist eine Welt der Teleologie, der alternativen Stellungnahme der aktuellen Ichs, der ausschliesslichen Herrschaft des Willens. Der Primat der praktischen Vernunft ist bei Münsterberg nicht nur rein logisch gedeutet als Primat des Sollens, sondern als Primat des praktischen Gebietes, der teleo-

1) Diese beiden Momente im Begriffe des wirklichen Erlebnisses sind besonders im ersten Werke M.'s zum Ausdruck gelangt. In der „Philos. der Werte“ wird der metaphysische Wert als Träger der letzten Einheit angenommen. Aber dass auch hier das Einheitsmoment für die Erlebniswirklichkeit charakteristisch ist, ist aus der Bestimmung des wirklichen Erlebnisses (S. 16—20) klar zu sehen.

2) Grundzüge, S. 170.

logischen Tätigkeit des Subjekts, so wie er in Lotzes Worten „wir müssen in dem, was sein soll, den Grund dessen suchen, was ist“, zum Ausdruck kommt.[1]) Die Subjekte sind in der Erlebniswirklichkeit „freie Schöpfer“.[2]) Die Dinge sind ihnen „Mittel und Ziel, Furcht und Begehren“.[3]) Das Sollen und Sein sind hier noch nicht getrennt, das Sollen ist, das Sein wird gesollt. Dieses 4. Moment der Münsterbergschen Erlebniswirklichkeit ist an Fichte orientiert und muss als philosophischer Voluntarismus bezeichnet werden.

Alle diese 4 Forderungen, denen der Begriff der Erlebniswirklichkeit entsprechen muss — das gemeinsame völlig unbearbeitete Material aller Wissenschaften, die postulierte Einheit der Methode, die subjektive Unmittelbarkeit, der Primat der praktischen Vernunft — sind also durch verschiedene Tendenzen zu erklären, die Münsterberg vom Positivismus über den Antinaturalismus zum mystischen Romantismus und schliesslich zum philosophischen Voluntarismus führen.

Dass es Münsterberg gelungen ist, alle diese mannigfaltigen Tendenzen in seinem Begriffe der Erlebniswirklichkeit zu versöhnen, beruht nur auf dem Umstande, dass er verschiedene, oben von uns auseinander gehaltene Begriffe der Irrationalität, der Allgemeinheit u. s. w. miteinander vermengt. So ist das erste Moment mit dem Begriffe der seinswissenschaftlichen Irrationalität verbunden, das dritte Moment bringt die wertwissenschaftliche Irrationalität (das absolut Ungeformte) zum Ausdruck. Das zweite Moment drückt die transzendentale Allgemeinheit einer formalen Forderung aus, das erste — die Allgemeinheit der Totalität der Wirklichkeit (vgl. 2. Abschn. d. 2. Kap.). — Schon aus der blossen Aufzählung dieser Tendenzen, Motive und Begriffe, welche im Begriffe der Erlebniswirklichkeit vorausgesetzt sind, ist zu ersehen, dass dieser Begriff das nicht zu leisten vermag, was man von dem „voraussetzungslosesten“ Ausgangspunkte einer philosophischen Untersuchung erwarten kann.

C. Begriff der Wirkung.

Der Begriff des Erlebnisses kann also für unser Problem nichts leisten. Nach seiner einen Bedeutung sind entweder alle

1) a. a. O. S. 55.
2) Philos. d. W., S. 18.
3) a. a. O. S. 20.

Kategorien (also nicht nur die primäre Kausalität, sondern z. B. auch die Gesetzmässigkeit) erlebbar, oder keine von ihnen ist es (der psychologische Begriff des Erlebnisses). In dem anderen Sinne ist der Begriff des Erlebnisses überhaupt nicht anzuwenden, weil er jede Formung als solche ausschliesst (erkenntnistheoretischer Begriff des Erlebnisses). Die Motive, die dazu treiben, bei der Bestimmung der primären Kausalität zum Erlebnisbegriffe zu greifen, haben wir nunmehr erkannt, und als dem transzendentalen Empirismus feindliche zurückgewiesen.

Dasselbe gilt auch vom Begriff der Wirkung. Um das Wesen des primitivsten Kausalzusammenhanges zu verstehen, greift man auch oft zu diesem letzten Begriffe. Die Kausalität sei eine Wirkung, die ein Ding einem anderen mitteilt. Was sagt aber diese Behauptung genauer? Man kann sie zunächst ganz naiv-realistisch deuten und meinen, dass die Dinge einander wirklich beeinflussen nach der Analogie mit dem menschlichen Handeln. Eine solche Auffassung würde gewiss eine grobe Hypostasierung sein, und alle Einwände der Positivisten, welche den Begriff der Kausalität überhaupt ausschalten wollen, sind berechtigt, insofern sie gegen diesen „antropomorphen" Begriff der Wirkung sich richten. Sie sind aber unberechtigt, insofern sie gegen den Begriff der Kausalität überhaupt gerichtet sind, obwohl eine solche Stellungnahme bei der positivistischen Ignorierung der transzendentalen Problemstellung durchaus verständlich ist. Wenn alles nur auf die „Wahrnehmung" ankommt, so hat gewiss der Positivismus recht, denn das kausale Band ist „unwahrnehmbar". Von diesem Punkte aus ist es deutlich, dass der skeptische Positivismus schliesslich auf demselben Standpunkte steht, wie der naive dogmatische Realismus. Beide stützen sich auf dieselben Voraussetzungen, dass das kausale Band, wenn ein solches überhaupt anzunehmen ist, etwas Reales, eine „wahrnehmbare Wirkung" sein muss.

Man kann aber das reale Band nicht nur empiristisch, sondern auch metaphysisch denken. Dann hat man den zweiten (metaphysischen) Begriff der Wirkung. Dinge wirken aufeinander, stehen in einem realen Verhältnis zueinander: das kausale Band ist „unwahrnehmbar", aber eben weil es sich dabei um ein metaphysisches Sein handelt. Dieser Begriff der Wirkung ist viel schwerer abzuweisen, als der erste, bei dem es sich um grobe antropomorphe Vorstellungen handelt. Gegen ihn gelten alle Argumente,

welche gegen jede Metaphysik überhaupt gelten. Für unseren transzendental-empiristischen Standpunkt ist er, wie jede Metaphysik überhaupt, unannehmbar.

Man kann schliesslich den Begriff der Wirkung in transzendentalem, formalen Sinne gebrauchen. Dann aber bedeutet er entweder ein Hineintragen der Metaphysik[1]) oder nur eine andere Bezeichnung für dasselbe Problem der primären Kausalität, die es freilich als solche auch nicht lösen kann.

Nach Ablehnung aller dieser fremden Begriffe, deren Heranziehung sich uns vom Standpunkt des Gegners aus ergibt, müssen wir jetzt eigene Wege suchen, welche uns zur formalen Bestimmung der primären Kausalität führen können.

IV. Primäre Kausalität als Notwendigkeit zeitlicher Aufeinanderfolge.

Wir haben die Begriffe der Wirkung und des Erlebnisses so genau kritisiert, damit unser Standpunkt der formalen Problemstellung noch schärfer hervortrete. Im Begriffe der formalen Problemstellung selbst (wie wir ihn früher charakterisiert hatten), nach welcher wir den Wert- oder den Formbegriff der primären Kausalität zu bestimmen haben, lag schon die Zurückweisung aller Tendenzen, welche die Form der primären Kausalität mit einem unmittelbaren Sein verquicken wollen. Denn mag man die Worte Lotzes vom Primate des Sollens so oft, wie man will, zitieren, mit dem Begriffe der Erlebniswirklichkeit kommt man wieder zu einem ursprünglichen Sein, wenn es auch ein „Sein des Sollens" ist, als zum letzten Fundamente der Objektivität.[2]) Will man dagegen solche metaphysischen Konsequenzen vermeiden und das Problem rein transzendental, d. h. formal behandeln, so müssen wir zunächst auf das formale „unwahrnehmbare" (und insofern auch nicht „erlebbare") „nicht seiende" (weder metaphysisch noch empirisch, als Wirkung) Element achten, welches die primäre Kausalität in einem Wirklichkeitsurteile bedeutet. Wir müssen

1) Das erkennt auch Sigwart, der bedeutendste der modernen Logiker, der den Begriff der Wirkung aufrecht erhalten will. In der Anmerkung zur zweiten Auflage gibt er ausdrücklich zu: „Der Gedanke des Wirkens eines Dinges auf ein anderes ist allerdings ein metaphysisches Element" (Logik, 3. Aufl. 1904, II, S. 783.)

2) Vgl. oben Abschn. B.

die primäre Kausalität als Form bestimmen, welche zum Inhalte des Urteils hinzutritt und es erst konstituiert, ihm die Notwendigkeit beilegt. Wir müssen sie also als eine Art der Notwendigkeit definieren. Welcher Art ist diese Notwendigkeit?

Dass die Kausalität die Notwendigkeit zeitlicher Aufeinanderfolge ist, scheint fast selbstverständlich zu sein. Und in der Tat, nachdem wir die konstitutive Form der primären Kausalität von allen methodologischen Formen losgelöst und den Ruf zum „Unmittelbaren" zurückgewiesen haben, sind wir auch genötigt, diese schlichte Definition zunächst einfach anzunehmen. Zeigt aber nicht die Notwendigkeit der Annahme einer solchen Definition das Irrtümliche unseres ganzen Verfahrens? Indem wir die Entblössung der primären Kausalität bis ins Äusserste fortgetrieben haben, haben wir da die primäre Kausalität nicht zugleich zerstört? Sind wir nicht schliesslich zu einem Nichts durchgedrungen? In dem bekannten Märchen Andersens vom Könige, der das feinste Kleid haben wollte, das es gibt, ist es der naive Knabe, der ausruft: der König ist doch nackt. Kann nicht in unserem Falle der naive Positivist auch sagen: indem Sie die positivistisch empiristische Tendenz verfolgt haben, haben Sie den Transzendentalismus zugleich zerstört, und anstatt die primäre Form in ihrer Reinheit zu erfassen, sind Sie auch zum nackten Inhalte, zur „reinen Empfindung" durchgedrungen? Hat Lange, der die empiristische Tendenz Kants immer hervorhebt, nicht Recht, wenn er sagt, dass Comtes Beseitigung des Begriffs der Ursache „auf Grund der Apriorität des Kausalbegriffs keineswegs anzufechten"[1]) ist?

Alle diese Fragen gehen schliesslich darauf aus, unsere Definition der primären Kausalität (Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge) als ungenügend und unfruchtbar anzufechten. Bevor wir aber zu ihrer Erörterung übergehen, müssen wir noch fragen, ob die obige Definition überhaupt richtig sei.

Zunächst: ist sie nicht zu eng? Umfasst sie alle kausalen Zusammenhänge? Gibt es nicht vielmehr solche kausalen Zusammenhänge, welche keine zeitliche Aufeinanderfolge aufweisen? Mit anderen Worten, können nicht Ursache und Wirkung zugleich sein? Wir haben schon einmal diesen Punkt berührt, und, bezüglich der historischen Kausalität, diesen Einwand zurückgewiesen.[2])

1) Lange, Geschichte des Materialismus. 5. Aufl., II, S. 130.

2) s. oben S. 30.

Jetzt gilt es, diesen Punkt für die primäre Kausalität, d. h. für die allgemeinste Art der Kausalität, für die Kausalität überhaupt zu erledigen. Schon Kant, der die Kausalität als einen „Grundsatz der Zeitfolge“ bestimmt hat, hat hier „eine Bedenklichkeit“ gesehen, „die gehoben werden muss“. „Der grösste Teil der wirkenden Ursache in der Natur,“ sagt er in der 2. Analogie,[1]) „ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte, zu sein, diese garnicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken: dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben angesehen sei: das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel. — Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht.“

Bei einer solchen Auffassung ist auch das kausale Zugleichsein nur eine Art der Aufeinanderfolge, bei der die betreffende Zeitstrecke auf einen 0-Wert reduziert ist. Die Berechtigung einer solchen Auffassung ist schon aus dem Umstande zu ersehen, dass ein solches kausales Zugleichsein nie als ein beharrliches zu betrachten ist, dass vielmehr hier immer die Möglichkeit einer Aufeinanderfolge vorausgesetzt wird, was uns gestattet, dieses Zugleichsein als eine potentielle Aufeinanderfolge zu definieren. Das Wesentlichste bei einem Kausalverhältnis ist die Unumkehrbarkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge, wie es Kant

1) Kr. d. r. V., 2. Aufl. (B), S. 248—249.

hervorgehoben hat, so kurz auch diese Aufeinanderfolge sein mag, und dann die Unmöglichkeit, ein Kausalverhältnis als ein Beharrliches anzusehen, was z. B. das Charakteristische jedes Substanzialverhältnisses ist. In diesem Punkte — dass die Ursache der Wirkung immer vorangehen muss, und die Kausalität Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge ist — sind fast alle Forscher einig, darunter auch die Philosophen der positivistischen Richtung, welche den Begriff der Kausalität noch festhalten.[1]) Auf dem kritischen Boden wird derselbe Standpunkt sowohl von transzendentalen Rationalisten wie von transzendentalen Empiristen vertreten, so dass dieser für uns grundlegende Gegensatz in diesem Punkte von keiner Bedeutung ist. So wiederholt Stadler einfach die Kantischen Ausführungen, an sie schliesst sich auch im Wesentlichen J. Cohn[2]) an. Wir werden auch bei diesem Punkte nicht weiter verweilen. Die Kausalität ist für uns immer eine zeitliche Aufeinanderfolge; ohne den Begriff der Veränderung ist sie undenkbar, ganz gleich, ob es sich um eine geschehene oder nur mögliche („potentielle Aufeinanderfolge“, Zeitstrecke = 0) Veränderung handelt.

Weit schwieriger ist es, den entgegengesetzten Einwand zu erledigen. Wenn nämlich die primäre Kausalität nichts anderes als die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge bedeutet, ist diese Bestimmung, welche wir provisorisch angenommen haben, nicht zu allgemein, zu vage? Es gibt doch notwendige Successionen, welche kein kausales Verhältnis aufweisen. — Wenn der obige Punkt, wie gesagt, keine grosse Polemik hervorgerufen hat, so ist dieser letztere gerade ganz besonders umstritten worden.

So hat z. B. Schopenhauer im Gegensatz zur Kantischen Deduktion, welche bekanntlich darauf ausgeht, zu zeigen, dass ohne den Grundsatz der Kausalität die Erfahrung von Successionen unmöglich ist, und dass also jede objektive wahrgenommene Succession nach dem Grundsatz der Kausalität geschieht, das Beispiel

---

1) S. z. B. Mill, System der Logik, deutsch übers. von Gomperz 1885, II B. S. 33—35.

2) Stadler, Grundsätze, S. 109 ff.; Cohn, Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis, S. 388 f. Vgl. auch Sigwart, a. a. O. S. 150: „Auch von diesen Seiten also wird das Ruhende mit in den Kreis der kausalen Betrachtung hineingezogen, nicht als Effekt, sondern als ein Vermögen, oder eine Kraft zu wirken oder ein Streben zu wirken besitzend, die Vorstellung des Ruhenden wird durch das, was es kann oder könnte, belebt.“ Auch S. 162 u. a. Vgl. auch Cohen, Kants Theorie d. E., S. 460 f.

von einer notwendigen Succession wie Tag und Nacht und ein anderes von einer objektiv wahrgenommenen Folge zwischen dem „Fallen des Ziegels vom Dache“ und „meinem Heraustreten vor die Haustür“ in demselben Momente, sodass der Ziegel mich trifft, angeführt.[1] Im ersten Falle weist die notwendige Succession von Tag und Nacht keine Kausalität auf, im zweiten Falle wird die objektive wahrgenommene Folge sogar zufällig genannt. Auch die positivistischen Denker, die den Begriff der Kausalität ebenfalls durch den der notwendigen Succession definieren wollten, haben diese Schwierigkeit gekannt und sie zurückzuweisen versucht. Für den Gegensatz des transzendentalen Rationalismus und Empirismus ist dieser Punkt auch nicht ganz irrelevant. Wir werden sehen, dass diese Schwierigkeit für unsern Begriff der primären Kausalität nicht nur überwindlich ist, sondern dass sie erst durch unsern Begriff der primären Kausalität ganz überwunden werden kann. Im Gegensatze zu all den Versuchen des vorkritischen Positivismus, dieser Schwierigkeit zu entgehen, werden wir unseren transzendental-empiristischen Standpunkt noch schärfer charakterisieren und unsern Begriff der primären Kausalität noch genauer bestimmen können. Dann werden wir auch im Stande sein, seine erkenntnistheoretische Tragweite und wissenschaftliche Bedeutung zu zeigen.

Unserer Problemstellung gemäss ist die primäre Kausalität ein Formbegriff, eine Kategorie, und zwar eine die Wirklichkeit konstituierende Kategorie. Diesen Umstand dürfen wir nicht vergessen. Sie gilt also nur für Wirklichkeiten. Aus diesem Grunde müssen wir bei der Untersuchung eines problematischen Kausalverhältnisses zuerst fragen, ob die Glieder des betreffenden Kausalverhältnisses Wirklichkeiten sind. Sind also „Tag“ und „Nacht“ oder „das Fallen des Ziegels vom Dache“ und „mein Heraustreten vor die Haustür“ Wirklichkeiten im erkenntnistheoretischen Sinne? Wie paradox und für den gesunden Menschenverstand geradezu absurd diese Frage auch klingen mag, wir müssen sie nicht nur stellen, sondern eine negative Beantwortung dieser Frage scheint uns sogar von zwingender Notwendigkeit zu sein. Wir brauchen uns nur auf die unendliche Mannigfaltigkeit der „anschaulichen“ Wirklichkeit zu besinnen, damit der „begriffliche“[2] Charakter des Tages und der Nacht uns klar werde. Tag und Nacht bedeuten

1) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. §23.

2) „Anschaulich“ und „begrifflich“ hier im Sinne des „konstitutiv“ und „methodologisch“. Vgl. S. 12 f.

schon eine grosse Vereinfachung der Wirklichkeit, die ursprüngliche Mannigfaltigkeit ist in ihnen zu einem bestimmten Merkmalkomplex geworden, sie sind schon abstrakte Begriffe, und zwar allgemeine Gattungsbegriffe. Gewiss sind sie keine strengen naturwissenschaftlichen Begriffe, ihre Allgemeinheit, Bestimmtheit und Geltung lassen noch sehr viel zu wünschen übrig, aber Begriffe sind sie schon aus dem einfachen Grunde, weil sie allgemeine Wortbedeutungen sind. Selbst wenn wir unter „Tag“ und „Nacht“ „diesen einmaligen Tag“ und „diese einmalige Nacht“ denken, so haben wir es mit dem gattungsmässigen exemplarartigen Einmaligen zu tun[1]) und nicht mit dem Einmaligen der Wirklichkeit in seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit. Wenn wir dagegen an die gesamte Weltkonstellation denken, die unter den Begriff „dieser Tag“ oder „diese Nacht“ in dieses oder jenes Zeitmoment fällt, so wird es vielleicht nicht so unangemessen erscheinen, diese gesamte Weltkonstellation, deren Abstraktion der allgemeine Begriff des Tages bedeutet, als Ursache der ihr folgenden Weltkonstellation zu bezeichnen, deren Abstraktion der allgemeine Begriff der Nacht ist. Tag und Nacht sind entweder allgemeine Begriffe, oder Exemplare eines allgemeinen Begriffs, und um von einem Kausalverhältnis zwischen den „begrifflichen“ Gebilden zu reden, reicht der Begriff der primären Wirklichkeitskausalität, der nur in einem bestimmten, weiter noch zu definierenden Sinne der allgemeinste Begriff der Kausalität genannt werden kann, nicht mehr aus. — Ganz dasselbe gilt auch für das andere Beispiel des „gefallenen Ziegels“. Auch hier haben wir es mit individuellen Begriffen und nicht mit Wirklichkeiten zu tun. „Der gefallene Ziegel“, „mein Heraustreten vor die Tür“ bezeichnen keine Wirklichkeiten im eigentlichen Sinne, sondern sind in bestimmter Richtung vollzogene Abstraktionen von der Wirklichkeit. Auch hier würde es einen Sinn haben, von einem kausalen Verhältnis zu reden, wenn wir die gesamte Weltkonstellation im Momente meines Heraustretens und des Fallens des Ziegels und nicht nur diese begriffliche Umdeutung der Wirklichkeit gemeint hätten. — Für solche begrifflichen, nicht mehr „realen“ Gebilde reicht also unsere Definition nicht aus; das Kausalverhältnis zwischen begrifflichen Gebilden muss ausserdem noch nach besonderen methodologischen Formen der Kausalität sich richten, um den Anspruch auf den Namen

1) s. oben S. 21 f.

eines kausalen Verhältnisses überhaupt erheben zu können. Zuerst muss es unter einen der beiden das Gebiet der wissenschaftlichen Kausalität umfassenden Kausalitätsbegriffe fallen: es muss entweder ein naturwissenschaftliches Kausalverhältnis, d. h. ein Gesetz, oder es muss ein historisches Kausalverhältnis im erörterten Sinne bilden. Dann muss es noch spezielleren Kausalformen, die durch die besonderen Ziele einzelner Natur- oder Geschichtswissenschaften bestimmt sind, entsprechen. — Ob in den angeführten Beispielen die Glieder der Successionsreihe und die Successionsreihe selbst solchen spezielleren Formen entsprechen, ist Sache einer näheren Untersuchung. Im Folgenden werden wir noch Gelegenheit haben, diese Frage etwas genauer zu prüfen. Dass sie aber diesen spezielleren Formen nicht entsprechen können, ist auch ganz klar und braucht nach dem oben Gesagten nicht weiter ausgeführt zu werden. Insofern können diese Beispiele nicht als Gegeninstanzen für unsere Definition dienen. Die Definition der primären Kausalität, die eine Wirklichkeitskausalität ist, kann durch (falsche oder richtige) Beispiele aus einem anderen (methodologischen) Gebiete weder bestätigt noch widerlegt werden.

Dementsprechend müssen wir an unserer provisorischen Definition der primären Kausalität eine kleine Korrektur vollziehen und ihren Begriff endgültig folgendermassen definieren. Die primäre Kausalität ist die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke. Sind aber die Waffen, die wir bei den obigen Ausführungen gebraucht haben, nicht zu gefährlich? Wenn wir diese Einwände durch den Hinweis auf den Wirklichkeitscharakter der primären Kausalität zurückgewiesen haben, ist es dann überhaupt noch möglich, irgendwelche Beispiele für die primäre Kausalität anzuführen? Und ist nicht die primäre Wirklichkeitskausalität, so paradox verstanden, das Unwirklichste, das es überhaupt geben kann? Wozu dient uns dann der ganze Begriff der primären Kausalität? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir diesen unsern Begriff etwas näher charakterisieren, ihn gegen andere Kausalitätsauffassungen abgrenzen und zugleich auch sehen, wie diese anderen, uns teilweise verwandten Richtungen, ohne den Begriff der primären Kausalität zu kennen, denselben Schwierigkeiten zu entgehen versuchen.

Die Korrektur, welche wir an unserem provisorischen Begriffe der primären Kausalität vollzogen haben, und die in der Hinzufügung des Begriffs der Wirklichkeit bestand, ist vielleicht am

wenigsten geeignet, den problematischen Zug wegzuwischen, der unserem Begriff immer noch anhaftet. Vielmehr verstärkt sie noch die Überzeugung, dass unser ganzes Verfahren zur Zerstörung des Kausalitätsbegriffs führen soll, und dass unser Begriff der primären Kausalität nur ein asylum ignorantiae bedeute. Wohl aber kann sie dazu dienen, unseren Begriff der primären Kausalität gegen den positivistischen scharf abzugrenzen. Denn, was unsere provisorische Definition der Kausalität betrifft, so drängt sich in der Tat ein Vergleich zwischen ihr und dem Begriffe der Kausalität bei dem Klassiker des Positivismus, der den Begriff der Kausalität überhaupt noch aufrecht erhalten hat, ganz von selbst auf. Der „beleidigend klare" J. St. Mill versteht nämlich unter der Ursache einer Erscheinung „den Inbegriff der Bedingungen, positiver und negativer zusammengenommen, die Gesamtheit der Eventualitäten jeder Art, bei deren Verwirklichung das Consequens unvermeidlich erfolgt".[1])

Wenn wir von der naturalistischen Formulierung dieser Definition zunächst absehen, so scheint es, dass auch Mill in seiner Bestimmung nur die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge übrig lässt. Gewiss ist diese Notwendigkeit für ihn immer mit dem Begriff des Wiederkehrens verbunden, obwohl er auch selbst die Möglichkeit des Wiederkehrens einer wirklichen Ursache bezweifelt, was auch in den Worten „die Gesamtheit der Eventualitäten jeder Art" zum Ausdruck gekommen ist. Insofern können wir den Begriff der Notwendigkeit mit dem des Wiederkehrens ruhig verbinden. Wenn diese gesamten Bedingungen, von denen Mill ernsthaft sagt, dass „ihre völlige Aufzählung im allgemeinen sehr lang wäre", und die für uns eine unübersehbare unendliche Mannigfaltigkeit bedeuten, wenn also diese gesamten Bedingungen wiederkehrten, dann folgte ihnen auch notwendig dieselbe Wirkung, die ja allerdings auch eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit darstellt. In dieser Hinsicht leuchtet uns z. B. die Behauptung Simmels nicht ein, der in seiner Anmerkung über die individuelle Kausalität sagt, dass „es mir durchaus möglich erscheint, dass ein A an einer bestimmten Stelle von Raum und Zeit einmal ein B kausal hervorbringe, an einer anderen aber ein C".[2]) Ganz anders steht es aber mit der Frage, ob dieses Wiederkehren der Ursache als möglich zu denken ist. Für die primäre Kausalität

1) ibid. S. 21—22.

2) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 78.

als Wirklichkeitskausalität ist die Möglichkeit des Wiederkehrens ausgeschlossen, weil nach unserer These, die für uns fast eine dogmatische Bedeutung besitzt, die Wirklichkeit sich nie wiederholt. Ganz dasselbe gilt auch für die historische Kausalität, weil die historischen Begriffe gerade mit Rücksicht auf ihre Einmaligkeit und nie wiederkehrende Individualität gebildet sind. Nur in den Begriff einer naturwissenschaftlichen Kausalität, d. h. der Gesetzmässigkeit ist die Möglichkeit des Wiederkehrens der Ursache und der Wirkung eingeschlossen. Wie es auch sein mag, wir können ruhig sagen, dass mit dem Begriffe der kausalen Notwendigkeit der Begriff des Wiederkehrens in dem oben erörterten hypothetischen, an sich Nichts behauptenden Sinne verbunden ist. Auf die Möglichkeit des Wiederkehrens reflektieren wir aber nur in der naturwissenschaftlichen Kausalität.

In dieser Hinsicht also zeigen unsere provisorische Formulierung und Mills positivistische Definition der Kausalität keine wesentlichen Unterschiede. Dagegen bedeutet der Begriff der Wirklichkeit unserer endgültigen Fassung eine prinzipielle Differenz. Ganz klar wird es, wenn wir sehen werden, wie Mill demselben Einwande der nichtkausalen notwendigen Succession entgehen will. „Wir glauben nicht, sagt er, dass der Nacht unter allen denkbaren Umständen der Tag folgen wird, sondern nur unter der Voraussetzung, dass die Sonne über dem Horizont aufgeht.“[1]) Deshalb gibt er auch folgende endgültige Definition der Ursache an: „Wir können die Ursache einer Erscheinung als das Antecedens oder die Vereinigung von Antecedenzien definieren, auf die sie unabänderlich und unbedingt erfolgt.“[2]) Die Hinzufügung der Bestimmung der Unbedingtheit kann uns aber nicht vollkommen befriedigen. Wenn die Unbedingtheit nichts mehr als Notwendigkeit bedeutet, so war sie auch in der ersten ungenauen Formulierung implicite enthalten, wie wir schon gezeigt haben. Wenn sie aber bedeutet, dass die Wirkung der Ursache immer unter allen denkbaren Umständen folgen wird, so ist diese Behauptung nicht richtig. Nehmen wir ein anderes, von Mill selbst gebrauchtes Beispiel, wo er auch ein kausales Verhältnis annimmt. Ein Mensch stirbt nach dem Essen einer bestimmten Speise. Diese Speise war also Ursache seines Todes.[3]) Und im Gegensatz zu Tag und Nacht

1) a. a. O. S. 28.
2) S. 30.
3) S. 19 f.

nennen wir sie auch Ursache des Todes. Und doch war, wie es auch Mill genau ausführt, das Wirken dieser Ursache durch unzählige andere Bedingungen, wie ein bestimmter Körperbau u. s. w. bedingt. Nicht bei allen denkbaren Umständen also würde der Tod dem Essen dieser bestimmten Speise folgen.

Wir haben die uns scheinbar verwandten Ansichten des Positivisten Mills über die Kausalität hier deswegen so ausführlich behandelt, damit im Gegensatze zu ihm unser Begriff der primären Kausalität ganz scharf hervortrete. Die Schwierigkeit, auf welche Mill stiess, vermochte er, wie wir gesehen haben, nicht zu überwinden, und mit vollem Bewusstsein haben wir mit ihm in seiner, für uns jetzt nicht mehr haltbaren Sprache gesprochen. Wir hatten zu zeigen, dass er, auf seinem Boden bleibend, nicht den Schwierigkeiten entgehen konnte, die ihm begegneten, dass er ganz willkürlich einige Erscheinungen als Ursachen bezeichnen musste, andere dagegen dieser Bezeichnung berauben.[1]) — Ihm fehlt eben der Begriff der Form, des transzendenten Sollens und die strenge Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Wissenschaft. Er sieht notwendig Willkür dort, wo der transzendentale Empirist das Gebot des Sollens erblickt. Bald bewegt er sich in der begrifflichen Welt und spricht dann von einer endlichen Zahl der Ursachen, bald spricht er von der Weltkonstellation als der eigentlichen Ursache der Erscheinungen. Unter der Weltkonstellation aber versteht er die rationalisierte Wirklichkeit Laplace's, und insofern vermengt er wieder die verschiedenen Gesichtspunkte. Er begeht insofern den klassischen Fehler jedes dogmatischen Empirismus, dessen naturalistisch-monistische Tendenz die Notwendigkeit des Individuellen, auf welche der Empirismus Alles bauen will, leugnet, und in dem Individuellen das rational Einmalige der naturwissenschaftlichen Welt sieht. — Der Begriff einer Wirklichkeitskausalität, welcher die obige Schwierigkeit der Definition erledigt, ist nur für eine idealistische Auffassung annehmbar, und insofern für Mill, der die Begriffe fortwährend zu Wirklichkeiten hypostasiert, ganz ausgeschlossen.

Aber auch unsere Definition der primären Kausalität, nach welcher sie die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke bedeutet, wie sie als solche, d. h. als eine

1) An mehreren Stellen gibt es Mill selbst zu. S. z. B. S. 17: „launenhafte Art, in der wir unter den Bedingungen diejenige auswählen, welche wir die Ursache zu nennen belieben."

allgemeinste Definition der Kausalität, auch ausreichend sein mag, kann nicht als eine endgültige angesehen werden. Hier haben wir dasselbe vollzogen, was wir schon früher bei der Definition der historischen Kausalität getan haben. Die ganze Fragestellung ist nur verschoben. Das Problem der primären Kausalität haben wir auf ein grundlegenderes und allgemeineres Problem der Wirklichkeit reduziert, und es gilt jetzt eben den von uns gebrauchten Begriff der Wirklichkeit, des Wirklichkeitsstückes zu klären. Unsere eigentliche Spezialaufgabe ist aber damit gelöst. Denn nur in einem System der Philosophie kann die eigentliche „Lösung" der Probleme gegeben werden, wenn diese letzte Lösung überhaupt Gegenstand einer objektiven Wissenschaft sein kann. Für eine spezielle philosophische Untersuchung aber kann die Lösung eines Problems nur in einer Reduktion dieses Problems auf ein allgemeineres bestehen. Bevor wir aber diese weitere Perspektive, die sich uns jetzt eröffnet, streifen, wollen wir zuerst die wissenschaftliche Bedeutung und die ganze Tragweite des von uns jetzt gewonnenen Begriffs der primären Kausalität uns vergegenwärtigen.

V. Erkenntnistheoretische und seinswissenschaftliche Bedeutung des Begriffs der primären Kausalität. (Exkurs.)

Ist der von uns gewonnene Begriff der primären Kausalität nicht zu arm, um wissenschaftlich fruchtbar zu sein? Was haben wir eigentlich gewonnen? Haben wir mit ihm das uralte Kausalproblem wirklich gelöst? Nein, und in gewissem Sinne doch ja. Die Lösung dieses Problems haben wir nicht gefunden, aber wir haben bewiesen, dass diese Lösung unmöglich sei, dass die ganze Fragestellung nicht berechtigt ist. Steril ist gewiss unser Begriff, aber nur insofern, als die Erkenntnistheorie insofern überhaupt steril ist, als sie nach den Grenzen der Erkenntnis fragt und allen metaphysischen Konstruktionen den Boden entzieht. Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit solcher Begriffe besteht darin, dass sie die metaphysischen Vorurteile, die auf dem Wege der verschiedenen Wissenschaften stehen, wegräumen und die weitere Entwicklung dieser Wissenschaften fördern. Das ist die konkrete, handgreifliche Bedeutung solcher Begriffe, wie dürftig und nüchtern an sich sie auch scheinen mögen.[1]) Was unseren Begriff der

1) Der extreme Antipsychologist könnte hinsichtlich der folgenden Ausführungen sagen, dass sie überhaupt in eine logische Untersuchung

primären Kausalität betrifft, so besteht auch seine Bedeutung in dem antimetaphysischen und antimonistischen Charakter, der ihn kennzeichnet. Es gibt niemals eine einzige Ursache der Erscheinungen, wie es manche Metaphysiker glauben. Oder vielmehr, es gibt eine solche, es gibt nur einen Realgrund für eine reale Wirkung. Aber diese einzige reale Ursache dieser einzigen realen Wirkung, die sie emporgebracht hat, liegt in der Wirklichkeit selbst, bildet eine unübersehbare Mannigfaltigkeit und geht insofern in keine Erkenntnis ein. Wie die Wirklichkeit selbst kann sie nur begriffen werden, und, wie die begriffene Wirklichkeit keine Wirklichkeit mehr ist, sondern schon eine begriffliche Welt der Natur oder der Geschichte, so ist auch eine begriffliche Realursache keine Realursache mehr.[1]) Die realen Ursachen, die in der Wirklichkeit liegen, und die als die einzigen Ursachen irgendwelcher Erscheinung gelten können, sind schlechthin unerkennbar. Da in dieser Wirklichkeitskausalität die zeitliche Aufeinanderfolge das einzige Kriterium der Ursächlichkeit ist, so ist schliesslich die

---

nicht gehören. Die Frage nach der Sterilität oder Fruchtbarkeit philosophischer Begriffe, die in einer philosophischen Untersuchung sich als notwendig erwiesen, sei keine philosophische Frage. In bestem Falle gehöre sie in die Geschichte der Philosophie; das Kriterium der Fruchtbarkeit wäre aber dann die grössere oder kleinere Fülle der **philosophischen** Begriffe, welche dem fraglichen Begriffe ihre Existenz verdanken. Der fördernde oder hemmende Einfluss dagegen, welchen die philosophischen Begriffe auf die einzelnen Seinswissenschaften eventuell ausüben können, interessiert einen Philosophen als Philosophen herzlich wenig. — Wenn wir trotzdem auch die seinswissenschaftliche Bedeutung unseres Begriffs hervorheben, so sind wir uns gewiss bewusst, dass es sich hier um eine Art Tribut handelt, welchen wir dem Metaphysik treibenden empirischen Standpunkt zahlen. Wir meinen aber, dass auch der „reine Logiker" solche Tribute der Empirie zahlen muss — sonst gerät er in eine noch schlimmere Gefahr, jede Fühlung mit den Seinswissenschaften zu verlieren, was eine logische Untersuchung notwendig in eine Scholastik der Begriffe verwandelt und ihr einen willkürlichen Charakter aufprägt. — Schlimm wäre es, wenn wir durch die Aufzeigung der seinswissenschaftlichen Bedeutung, welche unser Begriff hat, etwas für ihn beweisen wollten. Dass das dabei nicht gemeint ist, ist klar. — Was die systematisch-philosophische Bedeutung unseres Begriffs betrifft, so hoffen wir sie im folgenden (teilweise auch in diesem Abschnitt und auch im Schlusskapitel) darzutun.

1) Die primäre Kausalität kann man z. B. nicht als eine psychophysische Kausalität bezeichnen, nicht weil sie ausschliesslich physisch oder psychisch ist, sondern vielmehr umgekehrt aus dem einfachen Grunde, weil sie, wie die Wirklichkeit selbst, überhaupt noch gegen die Auffassung der Dinge als physisch oder psychisch völlig indifferent ist.

ganze vorangehende Weltkonstellation Ursache der ihr nachfolgenden. Und in der Tat, diese primäre Kausalität hat man gewöhnlich im Auge, wenn man von den Weltkonstellationen spricht, zu denen wir aufsteigen müssen, um die wahren Ursachen der Erscheinungen zu finden. Unter diesen Begriff der primären Kausalität fällt auch der Begriff der Kausalität, den Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen“ gebraucht hat. „Du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verrücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine Augen, durch alle Teile des unermesslichen Ganzen hindurch etwas zu verändern.“ So offenbart sich uns der tiefste Sinn unseres Begriffs der primären Kausalität: sie ist die absolute Wechselwirkung, wo jeder Zufall ganz ausgeschaltet ist. Von diesem Standpunkte aus können wir auch leicht die trefflichen Ausführungen Windelbands über den Zufall in unseren Begriffsapparat einordnen. Wenn nämlich der Zufall das Nicht-gesetzmässige, das Tatsächliche, „die Verknüpfung zweier Tatsachen“ ist, so ist seine Ausschaltung durch das Aufsteigen zu immer umfangreicheren Weltkonstellationen gegeben, d. h. durch das Aufsteigen zur „primären Kausalität“, die ja eben die Kausalität des absolut Tatsächlichen, „der Wirklichkeit“ ist.[1])

Was diesen Begriff der primären Kausalität charakterisiert, ist seine Ausserwissenschaftlichkeit.[2]) In der Wissenschaft ist dieser Begriff vollständig unbrauchbar. Und alle metaphysischen Vorurteile, die wir hinsichtlich seiner in den Spezialwissenschaften finden, beruhen auf einer Hypostasierung der begrifflichen Ursache zu einer Realursache, welche nur im Sinne der primären Kausalität gedacht werden kann und muss. — Wenn wir in die wissenschaftliche Sphäre eintreten, so nehmen wir schon an der

1) Die Lehren vom Zufall, S. 52—53.

2) Das Gegenteil meint der Rationalismus aller Art. So finden wir bei Münsterberg (Grundzüge, S. 114) eine typisch rationalistische Deutung desselben Begriffs: „Wäre nur irgendwo und irgendwann im Weltall ein Sandkorn anders gelagert gewesen, als es tatsächlich gelagert war, so müsste das in idealer Vollendung gedachte System von Naturgesetzen selbst eine Veränderung erfahren.“ — Ähnliches auch bei Lipps, Naturphilosophie (in 2. Aufl. von Festschrift für Kuno Fischer), S. 97.

Die Reste dieses Rationalismus finden sich sogar bei Simmel (Probleme der Geschichtsph., 3. Aufl. S. 102 f., 105), der dabei doch die Rechte allerdings nur „einer einzigen historischen Tatsache“ anerkennt. — Vgl. oben S. 20, 22 — die Zurückweisung dieser Auffassung s. bei Max Weber, „Roscher und Knies“ u. s. w. im „Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung u. s. w.“ 1906, 4 H. S. 121.

Sündhaftigkeit des diskursiven Verstandes teil, die ursprüngliche selige Einheit der anschaulichen Wirklichkeit ist verloren, und es ist schon das Reich der verschiedenen begrifflichen Möglichkeiten, das wir betreten. Dasselbe „Factum“ vom Standpunkte der verschiedenen Wissenschaften aufgefasst, ist durch verschiedene Ursachen verursacht. Nehmen wir ein ganz grobes Beispiel, das trotz einer gewissen Ungenauigkeit als Illustration unserer Ansicht dienen wird: den Tod des Kaisers Alexander des II. Der Physiker wird die Ursache dieses Ereignisses in der Energiemenge des Geschosses sehen.[1]) Der Physiologe — in bestimmten organischen Prozessen im Leibe des Verwundeten, vor allem in dem starken Blutverlust. Der Historiker — in den politischen Verhältnissen des damaligen Russlands, welche die terroristische Bewegung notwendig herbeigeführt hatten. Die Richter hatten die Ursache in den Attentätern gesehen, von welchen die meisten auch ihre Tat mit dem Tode büssen mussten. Der Sozialpsychologe wird vielleicht die Ursache dieses Ereignisses in den allgemeinen psychischen Qualitäten des Sozialtypus „Terrorist“ erblicken u. s. w.[2]) — Keineswegs sind es also Realgründe, die einzigen Ursachen der Erscheinungen, die die einzelnen Wissenschaften suchen. Das, was sie suchen, ist durch das Ziel, das sie haben, durch ihre Methode bestimmt.[3])

---

1) Dass diese Ursache nicht zu unterschätzen ist, beweisen uns die Protokolle des Gerichtsverfahrens, welche zeigen, wie viel Wert auf die Energiemenge des Geschosses die Attentäter, vor allem Czelaboff, gelegt hatten.

2) Vgl. die Ausführungen Mills, ibid. S. 16 f., S. 20 f. (Anmkg.). Die prinzipielle Schwierigkeit, die uns verbietet, diese Beispiele auf alle Gebiete der Wissenschaft zu erstrecken, besteht darin, dass der von uns hier beschriebene Fall kein Abbild der Wirklichkeit, sondern schon eine begriffliche Bearbeitung derselben bedeutet (wie jede s. g. „Beschreibung“ — vgl. S. 23). Weil diese Bearbeitung schon in einer wohl auch sehr allgemeinen Richtung vollzogen ist, so schliesst sie eine Menge von wissenschaftlichen Deutungen, die sich in anderen Richtungen bewegen, von vornherein aus. Ganz anders wäre es, wenn es uns einmal gelänge, die Wirklichkeit mit Worten abzubilden. Aus diesem Umstande ist auch die Ungenauigkeit unseres Beispiels zu erklären, welche nachzuweisen garnicht schwer wäre.

Nur im Gebiete der wissenschaftlichen und nicht realen Ursache könnte man von einer prinzipiell endlichen Zahl der Ursachen reden, deren „völlige Aufzählung (allerdings) im allgemeinen sehr lang wäre“, wie Mill von den realen Ursachen sich naiv ausdrückt.

3) Dasselbe betrifft gewiss auch die entsprechenden Wirkungsbegriffe. Der Physiker, Physiologe u. s. w. würden in unserem Falle auch verschiedene Wirkungen aufstellen, die schliesslich auf dieselbe Wirklichkeit sich beziehen.

Insofern ist auch dem Monismus auf diesem Gebiete jeder Boden entzogen. Oder, um es genauer zu sagen, der Monismus ist aus der begrifflichen Welt der Wissenschaft in die unerkennbare Wirklichkeit selbst zurückgeschoben: dort, in dieser Wirklichkeit, die jeder wissenschaftlichen Einheit spottet, führt er, wie ein Schatten in der Unterwelt des Hades, jetzt seine blasse und unschädliche Existenz, — er, der die Entwicklung der Wissenschaften einmal so gehemmt hat.[1]) — Was ist aber diese rätselhafte Wirklichkeit, an die wir immer appellieren? Ist sie vielleicht nicht nur ein bequemes asylum ignorantiae, das die Schwierigkeiten einfach verbirgt, ohne sie zu lösen? Nur nach der Beantwortung dieser Frage wird uns der wahre erkenntnistheoretische Sinn und die philosophische Bedeutung unseres Begriffs der primären Kausalität vollständig klar sein.

Bevor wir aber zu dieser letzten Frage unserer Untersuchung übergehen, die, wie wir sehen werden, durch unsere Fragestellung selbst schon fast gelöst ist, wollen wir die Ergebnisse dieses Abschnittes ganz kurz zusammenfassen. Die primäre Kausalität ist die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke. Obwohl der Begriff der Notwendigkeit das zeitliche Schema des überall und immer und also den Begriff des Wiederkehrens voraussetzt, reflektieren wir nicht auf diesen letzten Begriff bei der primären Kausalität, weil die Wiederholung der Wirklichkeit für uns ausgeschlossen ist. Diese primäre Kausalität ist eine spezifisch ausserwissenschaftliche. Sie umschreibt den Kreis der Probleme, die für die Wissenschaft ewig verborgen sind, sie zieht die Grenze der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Hierin besteht ihre antimetaphysische Bedeutung und auch ihr fördernder Einfluss auf die Wissenschaften, ihre metaphysische Sterilität und ihre wissenschaftliche Fruchtbarkeit.

Dementsprechend gestaltet sich auch die Aufgabe einer vollständigen Theorie der Kausalität. Sie muss von dem Prinzip ausgehen, dass jede Wissenschaft einen besonderen Kausal-

1) Als Beispiel dafür, wie wissenschaftlich fruchtbar dieser Antimonismus ist, der immer „die Möglichkeit verschiedener Erkenntnisarten desselben Objektes" darlegt, kann das Buch von Jellineck (Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl. 1905) dienen: vgl. besonders § 1 des Kap. VI und die Anmerkung auf der Seite 133. — Besonders in den Kulturwissenschaften ist die hemmende Wirkung des Monismus und der Mangel an erkenntnistheoretischer Fundierung der Grundbegriffe nachweisbar. Vgl. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, 1899, besonders S. 60—74.

begriff gebraucht, der durch ihre besonderen Ziele bestimmt ist. Sie muss weiter diese besonderen Kausalbegriffe der einzelnen Wissenschaften in ihrer Eigenart feststellen und sie aus den besonderen Zielen dieser Wissenschaften ableiten. Und endlich muss sie alle diese besonderen Begriffe systematisieren, eine gewisse Rangordnung zwischen ihnen herstellen.

VI. Das Problem der erkenntnistheoretischen („objektiven") Wirklichkeit.

Wie das Problem der historischen Kausalität uns zum Problem der primären Kausalität führte, so treibt uns auch dieses letzte Problem weiter — zum Problem der Wirklichkeit. Wenn wir damals das Unbekannte, auf welches die ganze Fragestellung zugespitzt wurde, im allgemeinsten Begriffe der Kausalität suchen mussten, so müssen wir jetzt noch tiefer graben: es gilt jetzt, den erkenntnistheoretischen Begriff der Wirklichkeit, diesen „letzten" Begriff, zu welchem wir im Gange unserer Untersuchung gelangt sind, festzustellen. — Nur mit Hilfe des Begriffs des Wirklichkeitsstückes nämlich gelang es uns, den Begriff der primären Kausalität eindeutig zu bestimmen. Dieser Begriff des Wirklichkeitsstückes hat eben, wie wir gesehen haben, unsere Position gegen alle Einwürfe der Allgemeinheit und Unbestimmtheit befestigt und es uns gestattet, ohne die metaphysisch gefärbten Begriffe des Erlebnisses und des Wirkens zu gebrauchen, eine eindeutige Definition der primären Kausalität zu gewinnen. In diesem Falle haben wir also wieder dieselbe Methode gebraucht, welche wir auch bei der Bestimmung der historischen Kausalität benutzt haben:[1]) die Methode der Zurückführung, der Reduktion. Damals aber war der Sinn dieser Zurückführung ganz klar. Es waren nämlich mehrere unbekannte Begriffe (wie die historische Kausalität und die Gesetzmässigkeit), die auf einen Begriff zurückgeführt wurden. Dieser letzte löste zugleich den Widerspruch, welchen wir im Begriffe der historischen Kausalität entdeckt hatten. Durch ihn wurde dieser letztere Begriff erst möglich. Er nahm sozusagen alles Problematische auf sich, das in jenen Begriffen verborgen war, und indem wir so das Problem konzentrierten, haben wir es zugleich verallgemeinert und vereinfacht. — Können wir dasselbe

1) Vgl. oben S. 57, 58.

von dieser weiteren Stufe der Zurückführung sagen? Welcher Widerspruch im Begriffe der primären Kausalität ist es, den der Begriff der Wirklichkeit aufheben soll? Können wir ausser der primären Kausalität noch einen Begriff aufweisen, der wie dieser letzte auch im Begriffe der Wirklichkeit wurzelte? Und bedeutet der Begriff der Wirklichkeit eigentlich mehr als eine blosse Zurückführung, dient er wirklich zur Verallgemeinerung und Vereinfachung unseres Problems? — Diese Fragen werden wir im Laufe der folgenden Untersuchung beantworten.

Was bedeutet zunächst der Begriff eines Wirklichkeitsstückes? Ist es ein berechtigter Begriff, oder lässt sich vielleicht in ihm auch ein Widerspruch aufzeigen, ganz analog dem Begriffe der historischen Kausalität? Wenn wir von der Wirklichkeit sprechen, so haben wir hier diejenige erkenntnistheoretische objektive Wirklichkeit im Auge, die von jeder begrifflichen Auffassung frei ist, als letztes Material jeder wissenschaftlichen Bearbeitung gilt, und die, wie wir gesehen haben, gewissermassen zwischen den beiden Welten der Naturwissenschaft und der Geschichte sich findet.[1]) Sie ist eine heterogene extensive und intensive Mannigfaltigkeit,[2]) die unübersehbar und nur durch Begriffe zu überwinden ist, wobei gewiss die extensive und intensive Totalität der Wirklichkeit dieser sie überwindenden Begriffsbildung entgeht. Jeder Teil dieser Wirklichkeit ist von jedem anderen verschieden, nur insofern ist die Wirklichkeit individuell.[3]) Was bedeutet es, wenn wir von einer notwendigen zeitlichen Folge der Wirklichkeitsstücke sprechen? Zuerst involviert dieser Begriff die intensive Totalität der Wirklichkeit, wenn man sich so ausdrücken darf, die Totalität ihrer intensiven Mannigfaltigkeit. Weiter aber zielt er auch notwendig auf die extensive Totalität der Wirklichkeit ab, weil, um von einem Wirklichkeitsstücke im Gegensatz zu den anderen Wirklichkeitsstücken zu reden, wir es aus der Wirklichkeit herausholen, die unendlichen Fäden, die es mit der gesamten Wirklichkeit

1) Vgl. oben S. 46.

2) Über die Begriffe „extensive" und „intensive" Mannigfaltigkeit siehe Rickert, Grenzen, Kap. 1, Abschn. 1.

3) Die „Individualität" der Wirklichkeit bedeutet nichts mehr als ihre Mannigfaltigkeit, welche durch die Verschiedenheit und räumlich-zeitliche Bestimmtheit ihrer Teile charakterisiert ist. Man hüte sich, die Individualität der Wirklichkeit mit der Individualität der historischen Gebilde zu verwechseln, was nur auf Grund eines historischen Begriffsrealismus geschehen kann. Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie, S. 334 f.

verbinden, gewaltsam abbrechen,[1]) es im Gegensatz zu den anderen besonders fixieren müssen, was offenbar nur durch eine „begriffliche“ Auffassung möglich ist. Die begriffene Wirklichkeit ist aber keine Wirklichkeit mehr, wie gering auch der Grad ihrer begrifflichen Bearbeitung sein mag. Insofern ist der Begriff eines Wirklichkeitsstückes widerspruchsvoll. Er geht notwendig auf die Totalität der Wirklichkeit, wobei die extensive und intensive Totalität zusammenfallen, weil diese letzte Unterscheidung nur mit Rücksicht auf eine mögliche begriffliche Auffassung ihren Sinn behält. Insofern ist unsere erste Frage gelöst: der Begriff der primären Kausalität trägt in sich einen Widerspruch, denn er ist selbst durch eine Reduktion auf den als widerspruchsvoll erwiesenen Begriff des Wirklichkeitsstückes gebildet.

Um diesen Widerspruch zu vermeiden, müssen wir also, wenn wir bei der Wirklichkeit bleiben wollen, an die Totalität der objektiven Wirklichkeit denken. Für das endliche Subjekt aber ist die objektive Wirklichkeit in ihrer Totalität eine nie erreichbare Aufgabe, eine Idee im Kantischen Sinne, „ein Problem ohne alle Auflösung“.[2]) Denken wir die objektive Wirklichkeit „an sich seiend“, d. h. diese Aufgabe einmal gelöst, für einen intellectus archetypus etwa, der diese vollendete und in sich geschlossene objektive Wirklichkeit intuitiv betrachtet, — wie müssen wir dann unsere primäre Wirklichkeitskausalität denken? Die Gesamtheit aller Wirklichkeitsurteile, deren Inbegriff die objektive Wirklichkeit bildet,[3]) ist gefällt. In ihrer Totalität liegt sie als eine geschlossene, in sich ruhende Allheit vor uns: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind aufgehoben, sie bilden ein ununterbrochenes vollständig geschlossenes beharrliches Ganzes. Die Zeit selbst verliert hier jeden Sinn. Zeit und Raum fallen zusammen, nur eine gewissermassen undifferenzierte Form der Anschauung bleibt übrig. Dementsprechend verliert auch die Kausalität ihren besonderen Sinn, der sie von der Substanzialität z. B. unterscheidet. Als ein unendliches allumfassendes Ding erscheint uns diese metaphysisch vollendet gedachte Wirklichkeit, die kausale Notwendigkeit der zeitlichen Folge wird zu einem beharrlichen notwendigen Zusammensein, die miteinander notwendig verknüpften Dinge werden zu Eigenschaften des beharrlichen Alls, das diese in ihrer Idealität

1) Denken wir nur an das Sandkörnchen Fichtes, s. oben Abschn. V.

2) s. Gegenstand der Erkenntnis, S. 202.

3) Vgl. oben S. 15 und 64 f.

erreichte Wirklichkeit darstellt. In dieser vollendet gedachten objektiven Wirklichkeit gibt es keine Kausalität und Substanzialität mehr, nur eine blosse undifferenzierte Notwendigkeit bleibt als Prinzip ihrer Synthese übrig,[1]) und eine einzige Form der Anschauung, welche die beiden spezifizierten Formen des Raumes und der Zeit umfasst. — Nur in dieser vollendet gedachten Wirklichkeit kann auch der Zufall als ganz aufgelöst betrachtet werden. Sie ist das Reich der absoluten Notwendigkeit, wo Nichts zufällig, wo Alles bestimmt ist.[2])

Wenn wir also den Begriff der primären Kausalität konsequent durchdenken und den Widerspruch, der in ihm verborgen ist, lösen, — so zerstören wir den Begriff der Kausalität selbst, die Kausalität wird in ihrer Besonderheit aufgehoben, sie schlägt in einen anderen umfassenderen Begriff der Notwendigkeit um.

VII. Die primäre Kausalität als regulatives Prinzip.

Wenn wir die gewonnenen Ergebnisse richtig bewerten wollen, so müssen wir uns über die Methode klar werden, welche wir oben benutzt haben. Der Begriff des Wirklichkeitsstückes, mit dessen Hilfe wir die primäre Kausalität definiert haben, führte uns zum Begriffe der Totalität der Wirklichkeit. Indem wir aber unseren Begriff der primären Kausalität auf die Totalität der Wirklichkeit angewandt haben, haben wir ihn zugleich in seiner Besonderheit aufgehoben. Die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die Totalität der Wirklichkeit führte uns also zur Zerstörung des Begriffs der Kausalität selbst. Worin müssen wir den Grund dieses Widerspruches sehen?

Wir dürfen nicht vergessen, dass das, was wir oben getrieben haben, eine grobe Metaphysik war. Den Formbegriff, welcher nur für „die Erfahrung" gelten kann, haben wir auf die Totalität der Wirklichkeit, welche kein „Objekt der Erfahrung" ist, angewandt. Die Wirklichkeit, welche nur eine unauflösliche Idee ist, haben wir als vollendet, „an sich seiend" gedacht. Wir haben den Formbegriff vom Inhalte getrennt und diesen Inhalt selbst geschlossen, überwunden, der Form analog gedacht, wir haben ihn also im letzten Grunde ausgeschaltet und durch den Formbegriff ersetzt, oder genauer gesagt, wir haben die Form selbst

1) Vgl. Sigwart, Logik, B. II³, S. 173.
2) Vgl. Windelband, Die Lehren vom Zufall, S. 53.

zu einem Sein, zur Wirklichkeit hypostasiert. Ein solches metaphysisches Verfahren kann aber sehr nützlich sein, wenn wir über seinen metaphysischen Charakter uns klar sind. Durch Widersprüche selbst, zu denen es notwendig führt, zeigt dieses Verfahren die Unmöglichkeit der Anwendung eines Formbegriffs auf die Totalität des Inhaltes, es zeigt vielleicht am klarsten, dass der betreffende Formbegriff kein ihm entsprechendes Objekt hat, das er konstituiert, dass er blos ein regulatives Prinzip ist.

Nicht umsonst haben wir hier den berühmten Kantischen Terminus erwähnt. Denn die Methode, welche wir hier als eine „bewusst metaphysische" bezeichneten, ist die Methode der Kantischen transzendentalen Dialektik. In der ganzen transzendentalen Dialektik — besonders in den Antinomien — hat Kant eine bewusste Metaphysik getrieben. Nur durch eine reduktio ad absurdum, in der die Metaphysik sozusagen sich an sich selbst rächt, kann der Begriff des Regulativen selbst klar gelegt werden. Man kann ihn durch seinen Missbrauch verständlich machen. Er ist das Minimum, welches wir voraussetzen müssen, und dieses Minimum kann man nur durch die negative Instanz, durch die Ablehnung des Maximums bestimmen. Um von irgend einem Prinzipe beweisen zu können, dass dieses Prinzip ein regulatives Prinzip ist, gibt es eigentlich nur einen Weg: zu zeigen, dass es nicht als konstitutiv gebraucht werden kann, dass es nur regulativ ist. — So hat Kant in der Dialektik, nachdem er die Unmöglichkeit des konstitutiven Gebrauches der Ideen dargelegt hat, ihnen einen regulativen Gebrauch zugeschrieben und gezeigt, dass nur dann, wenn wir bei diesem Minimum stehen bleiben, wir die notwendigen Widersprüche vermeiden können. Im Gegensatz zu Konstitutiv bedeutet Regulativ eben nur das Minimum der Transzendentalität, so dass es darüber hinaus keine transzendentalen Prinzipien mehr, sondern blosse „ökonomische Handgriffe der Vernunft" gibt.[1]) Wenn die konstitutiven Prinzipien objektiv notwendige Gesetze über Objekte sind, so besitzen die regulativen Prinzipien nur eine subjektive Notwendigkeit.

So sind die Ideen blos Begriffe einer Aufgabe, eines „Problems ohne alle Auflösung", das nie aufgelöst werden kann und doch immer eine Auflösung verlangt. Diese Aufgabe für gelöst halten, heisst diesen Begriff missbrauchen, ihm eine konstitutive objektive

1) Vgl. unten Abschn. II des 3. Kapitels.

Bedeutung zuschreiben, und dadurch entspringt der metaphysische Schein, der keinen Anspruch auf allgemeine Geltung erheben kann. Denn es gibt nur einen berechtigten Gebrauch der Ideen: nämlich wenn man in ihnen blos regulative Prinzipien sieht, d. h. solche, die über Objekte nichts aussagen und nur als Wegweiser dienen, uns den Weg zu zeigen, wie wir die Objekte wissenschaftlich behandeln, die Richtung, in welcher wir sie anordnen sollen. Und weil die wissenschaftliche Arbeit kein bestimmtes Ende kennt, sondern immer nur einen unendlichen Fortschritt bedeutet, so sind die Ideen eben Begriffe von einer Totalität der Erfahrung, welcher die wissenschaftliche Forschung sich immer annähern soll, und welche sie nie erreichen kann. Insofern sind die Ideen blosse Regeln unserer Betrachtung der Objekte und nicht Gesetze, die über die Beschaffenheit der Objekte selbst etwas aussagen. Sie sind subjektiv, und sie verkünden ein blosses Sollen, das notwendig und also transzendent ist. Und zugleich begrenzen sie das Gebiet unserer spekulativen Vernunft: das Sollen ist das letzte Wort in diesem Gebiete — weiter beginnt schon die Metaphysik.

Die subjektive Notwendigkeit der Ideen erklärt auch genauer die subjektive Notwendigkeit der Metaphysik, deren Unmöglichkeit eigentlich schon in der transzendentalen Ästhetik und Analytik dargetan ist. Durch diesen Begriff wird der Jahrhunderte dauernde Irrtum „im Archive der menschlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niedergelegt“.[1]) — So wird die „bewusste Metaphysik“ der transzendentalen Dialektik die sicherste Methode zur Überwindung jeder unbewussten metaphysischen Spekulation.

Ganz dasselbe gilt auch für unseren Begriff der primären Kausalität. Wenn er metaphysisch hypostasiert wird, so führt auch er, wie wir gesehen haben, zu einem unauflöslichen Widerspruch, er führt zur Aufhebung des Begriffs der Kausalität selbst. Nur in dem Falle also, dass wir jede metaphysische Hypostasierung ablehnen, behält der Begriff der primären Kausalität seinen guten Sinn. Insofern ist er auch nur als ein regulatives Prinzip aufzufassen, das der wissenschaftlichen Betrachtung der Welt aufgegeben ist, und dessen Erreichung für uns unmöglich ist. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt auch der Widerspruch, der in diesem Prinzip steckt, seine logische Berechtigung.

1) Kr. d. r. V. B. S. 732.

Dies können wir als Ergebnis unserer ganzen Untersuchung aufstellen. Die primäre Kausalität, die wir als Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke definiert haben, ist nur als ein regulatives Prinzip aufzufassen. Der Versuch, diesem Begriffe durch eine metaphysische Hypostasierung eine konkrete Bedeutung unterzuschieben, muss notwendig scheitern. Wie jede Metaphysik rächt er sich an sich selbst, indem er zu einer völligen Aufhebung des betreffenden Begriffs führt.[1] — Wir können dieses unser Ergebnis noch präzisieren, wenn wir an die Tabelle denken, welche unsere Problemstellung veranschaulichen sollte.[2] Wenn der Form der Gesetzmässigkeit ein „Objekt“ als Natur- oder Kausalgesetz und der Form der historischen Kausalität „der historische Kausalzusammenhang“ entspricht, so hat die Form der primären Kausalität kein ihr entsprechendes „Objekt“. Der „primäre Wirklichkeitskausalzusammenhang“, den wir zur Verdeutlichung des Problems in der Reihe der Seinsbegriffe als einen problematischen Begriff zunächst aufgestellt haben, erweist sich jetzt als ein unerreichbares Gebilde, als Begriff einer Aufgabe, eines „Problems ohne alle Auflösung“. Weil die Forderung, dieses Problem zu lösen, der Idee eine konstitutive Bedeutung zuschreiben heisst, so fällt dieser Begriff des primären Kausalzusammenhanges, als ein regulatives Prinzip, als Wegweiser für die wissenschaftliche Arbeit mit dem Formbegriffe der primären Kausalität, d. h. mit dem Prinzip der Kausalität zusammen. Oder, um genauer zu reden, man kann in der primären Kausalität nur einen Formbegriff sehen; wenn wir daneben noch einen besonderen Seinsbegriff annehmen, so hypostasieren wir das regulative Prinzip zu einem konstitutiven,[3] so treiben wir Metaphysik.

In diesen Zusammenhang lässt sich auch der Begriff des Zufalls einordnen. Wenn wir die objektive Wirklichkeit vollendet denken, so ist in ihr kein Zufall denkbar: sie bedeutet absolute Herrschaft der Kausalität. Ist aber das Prinzip der Kausalität blos als regulatives Prinzip aufzufassen, so wird auch die Aus-

---

1) Die Auffassung der Kausalität als eines regulativen Prinzips (mit Rücksicht auf Kant) ist bei Simmel angedeutet. s. Simmel, Kant², S. 152 f.

2) Vgl. S. 61.

3) Den Terminus „konstitutiv“ gebrauchen wir hier im Kantischen Sinne (im Gegens. zu „regulativ“).

schaltung des Zufallsbegriffs zu einem regulativen Prinzip der Wissenschaft.[1]) Das Aufsteigen zu einer höheren Weltkonstellation zwecks der Erklärung einer zufälligen Tatsache und mithin der Beseitigung des Zufalls ist mit dem Aufsteigen zur primären Kausalität identisch. Beides ist unerreichbar. Und beides ist doch als notwendiges obwohl unlösbares Problem dem wissenschaftlichen Bewusstsein aufgegeben.

Kann man aber die Kategorie der Kausalität als eine Idee bezeichnen, wie wir es getan haben? Unserer Problemstellung gemäss soll doch die Kausalität als eine Form definiert werden. Und setzt nicht der Begriff der Idee gerade den Begriff des Inhaltes voraus? Die Idee entsteht doch dann, wenn wir die reinen Verstandesbegriffe auf die Totalität „der Anschauung“, d. h. des Inhaltes anwenden. — Im Schlusskapitel unserer Untersuchung kommen wir auf das Verhältnis der Kategorie zur Idee genauer zu sprechen. Was aber das Verhältnis der Form der Kausalität zum Inhalte betrifft, so müssen wir Folgendes sagen. Wir können gewiss den Begriff einer „reinen Form“ denken, die von jedem Inhalte losgelöst ist. Kann aber die primäre Kausalität eine solche reine Form sein? Wir haben gesehen, dass ihr Begriff nur durch den Begriff eines Wirklichkeitsstückes zu bestimmen ist. Kann dieser letzte Begriff ohne den Begriff des Inhaltes auch nur gedacht werden? Wie wir gezeigt haben, hebt der blosse Gedanke an eine vollständige Beherrschung des Inhaltes durch die Form, im Falle der hypostasierten Wirklichkeit, den Begriff der Kausalität auf und verwandelt ihn in den Begriff einer blossen Notwendigkeit. Der Begriff des Inhaltes kann also nicht von dem der Kausalität losgelöst werden. Durch ihn kommt überhaupt die Kausalität zustande, er ist es, der die reine Form der Notwendigkeit in die besonderen Formen der Kausalität und der Dinghaftigkeit erst spezifiziert. Nur diese erste reine Form der Notwendigkeit überhaupt ist ohne jeden Widerspruch zu denken, sie allein bleibt auch übrig, wenn wir die objektive Wirklichkeit vollendet vorstellen. Die Spezifikation der Formen kommt aber vom Inhalte, die Kausalität und die Dinghaftigkeit entstehen erst dann, wenn wir sie auf die Inhaltsformen des Raumes und der Zeit anwenden. Die Kausalität ist doch auch die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge. Dann aber sind sie nur als unlösbare Aufgaben, als regulative Prinzipien zu denken, denn,

1) Vgl. **Windelband**, ibid.

wenn wir sie einmal vollendet denken, so verschwindet der besiegte Inhalt, und mit ihm verlieren auch beide Inhaltsformen: Raum und Zeit ihren Sinn und ihre Bedeutung. Aus diesem Grunde können wir doch sagen, dass die Form der primären Kausalität eine nie erreichbare Aufgabe, eine Idee, ein regulatives Prinzip ist. Gewiss ist es das Inhaltliche an ihr, was ihre Idealität ausmacht, aber dieses Inhaltliche ist eben das, was die spezifische Form der Kausalität erst hervorbringt.

Wir können hier nicht die weitere naheliegende Frage aufrollen: wie verhalten sich alle diese erwähnten logischen Formen zueinander? Das zu untersuchen, gehört zu einem vollständigen System der Kategorien und führt weit über die Grenzen unserer spezielleren Fragestellung hinaus.

Auf ein ganz analoges Problem, das auch zur Beleuchtung unserer Frage beitragen kann, möchten wir jedoch hier ganz kurz hinweisen. Versuchen wir die scharfe Trennung zwischen den konstitutiven und methodologischen[1]) Formen, die wir hinsichtlich der Kategorie der Kausalität gemacht haben, in Bezug auf die Kategorie der Substanz ganz konsequent und bis zum Äussersten zu verfolgen. Versuchen wir also einen Dingbegriff von allen „begrifflichen" Überschichten loszulösen, um zur reinen Form der „anschaulichen" Wirklichkeit durchzudringen. Es ist klar, dass es sich hier um eine ganz analoge Herausschälung der konstitutiven Form der anschaulichen Wirklichkeit aus den methodologischen Formen der begrifflichen Bearbeitungswelt und zugleich auch um eine Zurückweisung aller Reste des Begriffsrealismus in diesem Gebiete handelt. Was müssen wir also als ein wirkliches Ding im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes, im Gegensatz zu den allgemeinen oder individuellen „Begriffen", die ja alle schon Produkte der Bearbeitung dieses „wirklichen Dinges" sind, bezeichnen? Wir können hier diese Frage nicht gründlich verfolgen. Wir möchten nur eine Möglichkeit der Lösung dieser Frage andeuten und die Konsequenzen, die aus dieser möglichen Lösung sich ergeben, uns vergegenwärtigen. Wenn wir unsere quasidogmatische Voraussetzung, dass die Wirklichkeit sich nie wiederholt, in ihrer ganzen Tiefe uns zum Bewusstsein bringen und dabei auch daran denken, dass im theoretischen Gebiete die Persönlichkeit

---

1) Hier wird der Terminus „konstitutiv" im Sinne Rickerts gebraucht (im Gegens. zu „methodologisch"), s. S. 9.

sogar als ein individueller Begriff von uns aufgefasst wird,[1]) — so müssen wir schliesslich zu der Konsequenz gelangen, dass nur der momentane Zustand eines Dinges „wirklich" ist. Die Persönlichkeit selbst, sofern sie theoretisch aufgefasst wird, ist Produkt der Abstraktion, einer Verarbeitung der Wirklichkeit, sie ist sogar, wie es Rickert ausführt, etwas Relativ-historisches, das Absolut-historische und einzig Wirkliche ist die Persönlichkeit in diesem oder jenem Augenblicke. Wenn die Persönlichkeit, dieses Palladium des unmittelbaren Wirklichkeitsgefühls, entwirklicht wird, — wie müssen wir uns dann alle anderen „Dinge" denken? Es ist klar, dass diese mit der Vertreibung jedes Unmittelbaren, Gefühlsmässigen aus der wissenschaftlichen Welt verbundene und insofern vielleicht auch positivistische Tendenz zur notwendigen Annahme führt, dass ein wirkliches Ding ein Ding-Augenblick ist.[2]) Insofern kann man analog der Definition der primären Kausalität auch die Dinghaftigkeit als eine blosse Notwendigkeit im Raume bezeichnen.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Wenn wirkliche Dinge nur Dingaugenblicke sind, so scheint zunächst die Veränderung in der Wirklichkeit ganz ausgeschlossen zu sein. Jede Veränderung setzt eine Einheit im Nacheinander voraus. Um von einer Veränderung reden zu können, müssen wir etwas, was sich verändert, annehmen, und dieses Etwas muss trotz seinem Anderssein in verschiedenen Zeiten eine gewisse Beharrlichkeit besitzen. Der alte Substanzbegriff sollte eben dieses Problem lösen, er sollte das fixieren, was dem ewigen Wechsel der Erscheinungen untersteht. Wir wissen aber, dass diese Lösung des Problems auf einer metaphysischen Hypostasierung der Begriffe zu Wirklichkeiten beruhte. Das „wirkliche Ding" als Dingaugenblick verändert sich nicht. Wenn wir von einer Veränderung reden wollen, so müssen wir schon einen Begriff bilden. Indem wir also auch von Seiten der Kategorie der Substanz zur wahren Wirklichkeit

---

1) Vgl. oben S. 37.

2) Diese Folgerung ist die notwendige Konsequenz der „positivistischen Tendenz" des transzendentalen Empirismus: wirklich ist nur „Empfindung", auch schon nach Kants Bestimmung: „die Apprehension vermittelst der Empfindung erfüllt nur einen Augenblick" (Kr. d. r. V. B. S. 209). Was den Begriff der Persönlichkeit als einen individuellen Begriff betrifft, so bedeutet er wieder eine Übertragung des positivistischen Begriffs des Ichs, als einer „praktischen, relativ-konstanten Einheit", wie ihn etwa Avenarius und Mach bestimmt haben, ins Transzendentale. Vgl. oben S. 6, 8 f.

durchdringen, wird die Veränderung und zugleich auch die Kausalität wieder aufgehoben. Die Kausalität verliert in der reinen Wirklichkeit ihren Sinn, aber zugleich wird auch der Substanzbegriff selbst seines Sinnes beraubt, weil wir ihn gerade um des Beharrlichen in der Veränderung willen gebildet haben. So fallen auch von dieser Seite betrachtet beide Begriffe: der der Substanz und der der Kausalität zusammen, wenn wir die Wirklichkeit als „erreicht“ denken. Und insofern ist auch die primäre Kategorie der Substanz nur als regulatives Prinzip aufzufassen, weil ihre „Erreichung“ zugleich ihre Aufhebung bedeutet.[1])

Wir können uns hier mit dem gewonnenen Ergebnis begnügen. Die „objektive Wirklichkeit“ ist eine Idee, sie ist ein Knotenpunkt, an dem alle regulativen Prinzipien zusammenlaufen und gewissermassen sich selbst verlieren. Die primäre Kausalität ist eben ein solches regulatives Prinzip, und von dieser Seite aus müssen wir auch ihr Wesen als das eines regulativen Prinzips zu begreifen versuchen. Wenn wir die Wirklichkeit vollendet denken, wird, wie wir gesehen haben, die Kausalität zur Substanzialität, oder besser gesagt, fallen diese beiden zusammen, um in die höchste Form der Notwendigkeit sich aufzulösen. Diese Vereinigung beider Formen, die wir eben ganz metaphysisch gedacht hatten, müssen wir auch als regulatives Prinzip auffassen, das nie erreichbar ist, und das nur den Weg zeigt, wie die Wissenschaften verfahren müssen, als eine Forderung, welche von den Wissenschaften immer erfüllt werden soll. Aus diesem Grunde verstehen wir auch, warum von dem Begriff der Kausalität der Begriff einer Substanz unabtrennbar ist, warum die Kausalität immer auf die Substanzen angewendet werden muss, wie auch diese Substanzen methodologisch

---

1) Für die Dingbegriffe könnte man auch eine entsprechende Tabelle aufstellen, analog der Tabelle der Kausalitätsbegriffe (vgl. S. 61).

	Formbegriffe:	Seinsbegriffe:	
Die methodologischen Formen.	1. Die Form der Substanz.	I. Allgemeiner Gattungsbegriff.	Die wissenschaftlichen „Begriffe“.
	2. Die Form der individuellen Begriffe.	II. Individueller Begriff d. Geschichte.	
Die konstitutive Form.	3. Form der primären Dinghaftigkeit.	III.	

Wie aus dem Texte erhellt, entspricht dem (3) Formbegriff, da dieser nur ein regulatives Prinzip ist, kein „Objekt“ auf der Seite der Seinsbegriffe. — In den „Analogien“ hat Kant eigentlich den (1) Formbegriff dargelegt. s. unten Abschn. X.

umgebildet werden mögen. Für eine vollständige Theorie der Kausalität würde es eine notwendige und interessante Aufgabe sein, diese Substanzialisierung der Kausalität, die als Postulat für die Wissenschaften aus dem Begriffe der primären Kausalit sich ergibt, durch alle besonderen methodologischen Formen der Kausalität zu verfolgen. Es ist auch klar, dass eine geschlossene Theorie der Kausalität ohne die Klärung der methodologischen Substanzialbegriffe unmöglich ist. Hier können wir nur wieder an die oben gebrauchten Beispiele von Tag und Nacht und von Speise und Tod erinnern.[1]) Damals, bei der Bestimmung der primären Kausalität, galt es, diese Beispiele als Instanzen gegen unseren Begriff der primären Kausalität zu entwaffnen. Es genügte deshalb, den begrifflichen Charakter dieser angeblichen Ursache hervorzuheben, unter der Andeutung, dass in einem Falle — bei dem Beispiele von der Speise und dem Tode — die betreffenden Begriffe auch weiteren Forderungen der methodologischen Bearbeitung entsprechen, in anderem aber — bei dem Beispiele von Tag und Nacht — nicht. Jetzt aber können wir auch diesen weiteren Grund angeben. Tag und Nacht sind keine Substanzbegriffe. Im anderen Beispiele dagegen haben wir eine Relation zwischen Substanzen, und das gestattet eben, ein kausales Verhältnis zwischen ihnen anzunehmen. Gewiss ist diese Forderung der Substanzialisierung nur eine notwendige und nicht die ausreichende Bedingung eines methodologischen Kausalverhältnisses. Um ein kausales Verhältnis zu sein, muss auch dieses zweite anerkannte Beispiel noch weiteren Bedingungen genügen, die aus der betreffenden besonderen Form der methodologischen Kausalität ausfliessen. Hier aber haben wir keinen Grund, diese Frage weiter zu verfolgen.

Was hier dagegen noch einer besonderen Erwähnung bedarf, ist der angeblich metaphysische Charakter unserer ganzen Konstruktion. In der Tat, der Vergleich mit dem Monismus Spinozas, dessen ens realissimum auch eine allumfassende Substanz ist, so dass alle einzelnen Glieder der gewöhnlichen Kausalverhältnisse notwendige Modi dieser einheitlichen Substanz bilden, drängt sich fast von selbst auf. Und um so mehr scheint dieser Vergleich berechtigt zu sein, als auch Rickerts Begriff der objektiven Wirklichkeit, den wir hier benutzt haben, dem Gegensatze des Physisch-Psychischen gegenüber vollständig indifferent bleiben soll. Ist

1) s. oben Abschn. IV.

doch auch die Substanz Spinozas sowohl psychisch als auch physisch gedacht! Wir werden hier diesen Vergleich etwas näher verfolgen, weil er nicht nur vollständig berechtigt ist, sondern auch zur Klarlegung unseres erkenntnistheoretischen Monismus im Gegensatz zum metaphysischen Monismus Spinozas sehr viel beitragen kann.

Denn auch wir vertreten hier gewiss eine Art des Monismus, einen Wirklichkeitsmonismus, wie wir es schon einmal ausgeführt haben.[1]) Wie unterscheidet sich dieser Wirklichkeitsmonismus von dem begrifflich-realistischen Monismus Spinozas? Spinoza hypostasierte die Begriffe einer Art der wissenschaftlichen Begriffsbildung, nämlich der naturwissenschaftlichen, zu Wirklichkeiten, deshalb trug sein Monismus den Charakter der Exklusivität, d. h. sein System des naturwissenschaftlichen Dogmatismus schloss alle anderen Möglichkeiten der wissenschaftlichen Begriffsbildung von vornherein aus. Seinerzeit bedeutete dieser naturalistische Monismus eine siegreiche und freiheitliche Proklamation der triumphierenden Naturwissenschaft.[2]) Später aber wurde er aus diesem klaren und freudigen Freiheitstraum der Menschheit zu einem starren und fesselnden Gespenst, das durch die Proklamation seiner Alleinherrschaft die Entwicklung anderer Wissenschaften gewaltsam hemmte. Die Reste dieses naturalistischen Monismus sind nicht nur, wie wir gesehen haben, bei dem „Vorkantianer“ Mill zu finden, sondern auch bei Kant selbst, dessen Begriff des wissenschaftlichen Materials, die Erfahrung, als schon nach einer bestimmten Richtung begrifflich bearbeitetes Material sich erweist, das durch besondere naturwissenschaftliche Formen konstituiert ist.[3])

Für den Wirklichkeitsmonismus ist diese Einheit der wissenschaftlichen Methode für immer verloren. Aus der begrifflichen Welt der Natur ist sie in die unerkennbare Wirklichkeit zurückgeschoben, und ihre Bedeutung ist jetzt nur die eines regulativen Prinzips. Sie ist nur das gemeinsame Ziel aller Wissenschaften, die gemeinsame unauflösliche Aufgabe, an der alle Wissenschaften arbeiten sollen. Der Monismus ist in die Wirklichkeit verjagt und auf solche Weise unschädlich geworden, sein hemmender Einfluss beseitigt. Im vorigen Abschnitte dieses Kapitels haben wir schon ausgeführt, was für eine Bedeutung dieser Wirklichkeitsmonismus

---

1) S. oben Abschn. V.

2) So fasst ihn auch Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, §§ 30—32.

3) S. oben Einleitung, vgl. Rickert, Gegenstand, S. 208 ff.

für das Kausalproblem hat. Es gibt keine einheitliche Kausalität für die begriffliche Welt der Wissenschaft. Jede Wissenschaft arbeitet mit ihrem besonderen Kausalbegriff. Die einheitliche Kausalität — es ist die Kausalität der unerkennbaren anschaulichen Wirklichkeit, haben wir damals gesagt. Jetzt können wir noch weiter gehen. Diese einheitliche Kausalität ist nur das gemeinsame regulative Prinzip für alle Arten der wissenschaftlichen Kausalbetrachtung. Ihre Gemeinsamkeit bedeutet ein Weder-Noch aller Gegensätze, weil sie die gemeinsame Voraussetzung der spezielleren und erst in ihrer Besonderheit einander entgegengesetzten Formen ist. In diesem Sinne ist die erkenntnistheoretische Wirklichkeit weder physisch noch psychisch, weder allgemein noch individuell (im eigentlichen Sinne des Wortes).[1] Im Gegensatz dazu behauptet der metaphysische Monismus das Sowohl als Auch aller Gegensätze: die Substanz Spinozas ist sowohl psychisch als auch physisch gedacht, die Gottheit von Cusanus ist das Zusammenfallen aller Gegensätze, die coincidentia oppositorum. So erscheint uns das Sowohl als Auch der Metaphysik nur als die metaphysische Transponierung des erkenntnistheoretischen Weder-Noch: das metaphysische Maximum wird auch in diesem Falle in das erkenntnistheoretische Minimum verwandelt.[2]

Unsere erkenntnistheoretische Deduktion steigt also vom Begriffe der besonderen Kausalität zum Begriffe der primären Kausalität auf und weiter zum Begriffe der undifferenzierten Notwendigkeit überhaupt. Die metaphysische Deduktion erhebt sich dagegen vom Begriffe des „bedingten Geschehens“ zum Begriffe „des unbedingten Seins“, das an sich zufällig ist, oder, wie Spinoza es tut, zum Begriffe der causa sui, d. h. der in sich ruhenden Notwendigkeit.[3] — Wenn der begrifflich-realistische Monismus die Begriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert, so verwandelt dagegen der Wirklichkeitsmonismus die Wirklichkeit selbst zu einem Formbegriff, d. h. zu einem Wertzusammenhange. Insofern können wir auch den ersten als metaphysischen, den zweiten als erkenntnistheoretischen Monismus bezeichnen.

---

1) S. oben S. 84, Anm. 1.

2) Vgl. S. 92.

3) Vgl. Windelband, Die Lehren vom Zufall, S. 17 f., 19.

VIII. Die objektive Wirklichkeit als regulatives Prinzip.

Es fragt sich jetzt — und damit kommen wir zur letzten abschliessenden Frage unserer ganzen Untersuchung —, ob diese zu einem Wertzusammenhange aufgehobene Wirklichkeit vom erkenntnistheoretischen Standpunkte das zu leisten vermag, was der methodologische Begriff eines Materials der wissenschaftlichen Bearbeitung von ihr verlangt. — Wenn die objektive Wirklichkeit als Knotenpunkt aller letzten regulativen Prinzipien aufzufassen ist, kann man ihr dann noch eine methodologische Bedeutung beimessen? Wir werden hier nicht die terminologische Frage aufrollen, ob es zweckmässig ist, für diesen scharf gefassten Begriff den alten Namen zu gebrauchen. Die philosophischen Termini haben immer ein seltsames Geschick. Das Bedürfnis nach ihnen ist immer vorhanden, schon bevor das betreffende Problem, das sie zunächst einfach bezeichnen, gelöst ist. Und je nach dem, ob die Richtung, die der Lösungsversuch eingeschlagen hat, mehr oder weniger unerwartet ist, wird auch die Geschichte der Bedeutung dieses Terminus mehr oder weniger paradox sein.[1]) Wie das auch sein mag, sachlich steht doch fest, dass die anschauliche objektive Wirklichkeit, welche im Laufe unserer Untersuchung sich als das gemeinsame Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit herausgestellt hat, kaum auch als „erkenntnistheoretisches Äquivalent" für das Material der wissenschaftlichen Bearbeitung fungieren kann.[2]) Hierin besteht die Schwäche und zugleich auch die Stärke der gewonnenen Ergebnisse. Die Schwäche besteht darin, dass wir jetzt einen neuen Begriff des eigentlichen wissenschaftlichen Materials brauchen, das zwischen der anschaulichen objektiven Wirklichkeit und den eigentlich wissenschaftlichen Begriffen liegen soll. Insofern taucht das Erfahrungsproblem wiederum auf. Ohne dieses neue Problem näher zu berühren, können wir hier Folgendes sagen. Diese „Erfahrung", als gemeinsame Grundlage und Material der wissenschaftlichen Bearbeitung, muss im Gegensatz

---

1) Dasselbe trifft auch die Termini „Begriff" und „Anschauung". Vgl. S. 12 f.

2) So will diesen Begriff Rickert auffassen, der das ganze Problem der objektiven Wirklichkeit zuerst gestellt hat. s. Gegenstand der Erk., S. 188. Vgl. auch J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis, 1908. Im VII. Kapitel dieses Buches ist eine scharfe Analyse des Wirklichkeitsbegriffs gegeben, wo auch zwischen objektiver Wirklichkeit als Ziel und der objektiven Wirklichkeit als Material unterschieden wird.

zur objektiven Wirklichkeit durch die begrifflichen, d. h. methodologischen Formen konstituiert werden, und insofern steht sie der wissenschaftlichen Welt prinzipiell nicht entgegen. Sie unterscheidet sich von dieser letzteren nur graduell. Insofern steht sie auch dem Kantischen Begriff der Erfahrung viel näher, als der objektiven Wirklichkeit Rickerts und lehnt sich mehr an die „vorwissenschaftliche Begriffsbildung" an.[1])

Die andere Frage ist es aber, ob wir einen einheitlichen Begriff der Erfahrung konstruieren können, die als gemeinsames Material für alle Wissenschaften fungieren könnte, oder ob das bei unserer antimonistischen Tendenz unmöglich ist. In dieser Hinsicht muss jedenfalls unser Begriff der Erfahrung dem Kantischen fern stehen, denn für Kant fiel die Erfahrung mit der Natur zusammen und war insofern schon nach einer bestimmten Richtung bearbeitet. Lassen sich aber innerhalb der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung solche Formen aufzeigen, welche, obwohl begriffliche, doch keine besonderen begrifflichen Formen sind und deshalb auch als allgemeine methodologische Formen gelten können, die das gesamte Material der wissenschaftlichen Bearbeitung konstituieren und insofern in allen Wissenschaften in gleicher Weise aufzufinden sind? Oder beginnt schon im Anfange der Reflexion überhaupt — sogar innerhalb der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung — diese unselige Zersplitterung und dies Auseinandergehen, das, wie wir gesehen haben, den Fluch und die Stärke jeder wissenschaftlichen Begriffsbildung ausmacht? Ohne diese Frage hier weiter zu verfolgen, können wir nur sagen, dass dem gesamten Charakter unserer Ergebnisse gemäss das Letztere uns viel wahrscheinlicher zu sein scheint.[2])

Wenn in der Aufrollung aller dieser schwierigen Fragen die Schwäche unserer Ergebnisse besteht, so macht andererseits der ausserwissenschaftliche Charakter der objektiven Wirklichkeit ihre Stärke aus, indem er die extreme Trennung der anschaulichen Wirklichkeit von der begrifflichen Welt der Wissenschaft gewissermassen sanctioniert. Die objektive Wirklichkeit ist von allem Spezifischem, das den Wissenschaftswert kennzeichnet, befreit, sie ist nur als das letzte unerreichbare Ziel der Wissenschaft und insofern als ihr regulatives Prinzip aufgefasst.

---

1) Vgl. Geschichtsphilosophie, S. 333.

2) Besonders wenn wir an den Begriff der „experimentellen Wirklichkeit" denken. S. oben S. 21 f.

Unter diesem Gesichtspunkte scheint jetzt auch die Möglichkeit gegeben, diesen Begriff der objektiven Wirklichkeit als letztes Ziel auch in anderen Gebieten der Philosophie fruchtbar zu machen. Kann man nicht den Begriff der als Idee aufgefassten objektiven Wirklichkeit auch der philosophischen Behandlung der Ästhetik und Ethik zu Grunde legen? Und wenn also die Kausalität, als eine von den die objektive Wirklichkeit konstituierenden Formen, auch in der Ästhetik und Ethik einen Platz finden kann, — wie müssen wir dann die spezifisch ästhetischen und ethischen Kausalitäten uns denken? Wir sehen, dass auch in diesen Gebieten der Philosophie ganz analoge Probleme entstehen, die dem Problem der Erfahrung in der Methodologie genau entsprechen.

Von diesem Standpunkte aus müssen wir auch die beiden entgegengesetzten Tendenzen beurteilen, die die Lösung der oben skizzierten Probleme betreffen. Der einen Tendenz gemäss soll die objektive Wirklichkeit als erkenntnistheoretisches Äquivalent für das Material der wissenschaftlichen Verarbeitung zugleich auch gemeinsame Grundlage aller philosophischen Disziplinen sein. Die andere Tendenz will dagegen die Bedeutung des Begriffs der objektiven Wirklichkeit auf das logische Gebiet einschränken. „Die Leistung der objektiven Wirklichkeit, die darauf abzielt, der Wissenschaft eine sichere Materialgrundlage zu liefern, ist auch ihre einzigartige und ausschliessliche Bestimmung" — lesen wir in der Hoerthschen „Metakritik des transzendentalen Idealismus", wo diese Tendenz am schärfsten vertreten ist.[1]) Indem unsere Auffassung der objektiven Wirklichkeit als einer nie erreichbaren Idee ihren Begriff von dem eines Materials für die wissenschaftliche Bearbeitung ganz scharf abtrennt, hebt sie diese ganze Fragestellung auf. Die Hoerthschen Angriffe berühren nicht den Begriff der objektiven Wirklichkeit, wohl aber gelten sie hinsichtlich des Begriffs eines empirischen Materials.

So gewinnt der Begriff der objektiven Wirklichkeit eine zentrale Bedeutung in der Philosophie. Als Knotenpunkt aller regulativen Prinzipien ist er der reinste und vollkommenste Ausdruck für den Begriff der absoluten Notwendigkeit, in welchen Begriff schliesslich alle „primären" regulativen Prinzipien einmünden. Der Begriff der objektiven Wirklichkeit als der absoluten Notwendigkeit erweist sich eben als der letzte Begriff, auf welchen

1) Hoerth, Zur Problematik der Wirklichkeit, 1906, S. 36.

alles Problematische der letzten Erkenntnisformen reduziert wird. Wie die primäre Kausalität den Widerspruch beider spezielleren Formen (der Gesetzmässigkeit und der historischen Kausalität) aufhob, um das Problematische an ihnen zu einem einheitlichen Problem zu konzentrieren, so hebt auch der Begriff der objektiven Wirklichkeit den Widerspruch im Begriffe der primären Kausalität auf und vereinigt in sich zugleich beide ihm „untergeordneten" Begriffe der primären Kausalität und der primären Dinghaftigkeit.[1]) Wir können jetzt die oben[2]) aufgeworfene Frage beantworten. Wie die Zurückführung auf den Begriff der primären Kausalität die Problemstellung verallgemeinerte und zugleich vereinfachte, so wird auch durch den Begriff der objektiven Wirklichkeit unsere Problemstellung verallgemeinert. So gelangen wir zur Einsicht, dass nur in einem System der Philosophie die letzte „Lösung" des Kausalproblems gegeben werden kann. Das, was wir hier allein anstreben können, ist die Zurückführung verschiedener Kausalbegriffe auf einen einzigen letzten Kausalbegriff und ihre systematische Anordnung. Wenn es uns dann weiter gelingt, durch eine fortgesetzte Zurückführung auch über diesen letzten Kausalbegriff hinauszugehen und das ganze Kausalproblem in einen umfassenderen Zusammenhang einzuordnen, — so haben wir das Kausalproblem „gelöst". Denn dieses allgemeinere Problem, auf welches uns das Kausalproblem zurückzuführen gelungen ist, ist eben kein kausales Problem mehr. — Und in der Tat, der Begriff der objektiven Wirklichkeit, wie wir ihn gefasst haben, übersteigt schon die Grenzen unserer Problemstellung, welche wir zunächst rein erkenntnistheoretisch gedacht haben. Wir haben schon gesehen, wie der im Sinne des regulativen Prinzips gefasste Begriff der objektiven Wirklichkeit unsere Problemstellung verallgemeinert, wie er sogar gestattet, unser Problem vom rein erkenntnistheoretischen Boden auf das ästhetische und ethische Gebiet auszudehnen. Wir werden jetzt in Kurzem diese Möglichkeiten skizzieren. Dabei wird nicht nur die Fruchtbarkeit unseres Begriffs der primären Kausalität erwiesen, sondern auch

1) Diese Ergebnisse kann man folgenderweise veranschaulichen:

Gesetzmässigkeit Histor. Kaus. Allg. Gattungsbegriff Indiv. hist. Begriff
\ / \ /
Primäre Kausalität Primäre Substanzialität
\ /
Objektive Wirklichkeit-Notwendigkeit.

2) Abschn. VI im Anfang.

eine neue Beleuchtung dieses Begriffs erzielt, so dass wir ihn schärfer und präziser fassen und gegen andere verwandte Begriffe abgrenzen werden.

IX. Der Kausalitätsbegriff ausserhalb des theoretischen Gebietes. (Exkurs.)

A. Ästhetik.

Wenn im theoretischen Gebiete der Begriff der objektiven Wirklichkeit, als der der absoluten Notwendigkeit, eine regulative Bedeutung hat, da er nur die Idee einer Aufgabe, welche für das theoretische Bewusstsein unlösbar ist, ausdrückt, so spielt er in der Ästhetik dagegen eine mehr konstitutive Rolle. Im Gebiete der Erkenntnistheorie, haben wir gesehen, kommt diesem Begriffe eine abschliessende Funktion zu, er ist der letzte Begriff, auf welchen alle anderen reduziert sind, und zugleich auch der Begriff, der eben, weil er das theoretische Gebiet umgrenzt, über dieses Gebiet selbst schon hinausweist. In der Ästhetik dagegen steht dieser Begriff am Anfange, von ihm geht die ästhetische Reflexion aus.

Um das klar zu legen, denken wir wieder an unseren hypostasierten Begriff der objektiven Wirklichkeit und zugleich auch an die 4 Kantischen Momente des Schönen, welche in der Analytik des Schönen[1]) entwickelt sind. Der intellectus archetypus, der die Totalität der Wirklichkeit in ihrer Vollendung auffasst, braucht keine Begriffe, um die unendliche Mannigfaltigkeit der an sich anschaulichen objektiven Wirklichkeit zu überwinden. Die Anschaulichkeit, die Begriffslosigkeit kennzeichnet sein intuitives Betrachten der objektiven Wirklichkeit. Es ist weiter eine sehr oft wiederholte Behauptung, dass die Allweisheit jede Möglichkeit des praktischen Verhaltens ausschliesst. Die Propheten, die, wie Kalchas die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit kennen, können kein praktisches Verhalten zu den Objekten ihres Wissens annehmen, sie sind selbst an der Existenz dieser Objekte garnicht mehr interessiert. Alles das gilt auch für unseren vollkommensten Verstand, der die anschauliche Wirklichkeit intuitiv betrachtet. Er kennt überhaupt keine Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, weil ihm die ganze objektive Wirklichkeit in ihrer

1) Kr. d. Urteilskraft, 1. Abschn., 1. Buch.

räumlichen und zeitlichen Totalität, als ein unbedingtes Ganzes, gegenübersteht. Er hat garnichts mehr zu tun, sein Wissen ist eine von jedem Streben und Treiben, von jedem Wunsche losgelöste Betrachtung, ein freies Spiel der Kräfte. Die Interesselosigkeit kennzeichnet sein ruhevolles Betrachten der objektiven Wirklichkeit. Die Totalität, die Selbstgenügsamkeit der objektiven Wirklichkeit, welche unser intellectus-archetypus in ihrer ganzen unendlichen Mannigfaltigkeit anschaut, gibt ihr den Charakter der formalen Zweckmässigkeit. Jeder der unendlichen Teile der objektiven Wirklichkeit ist für ihn durch sein Verhältnis zu ihrer Totalität vollständig bestimmt, durch ihn bedingt — und doch ist dieses Ganze, als solches, ein Unbedingtes. Wenn wir noch die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die aus dem Begriffe der objektiven Wirklichkeit selbst folgen, addieren, so bekommen wir alle 4 Momente, die nach Kant das ästhetische Anschauen charakterisieren. In diesem Falle — für den intellectus-archetypus, der die objektive Wirklichkeit betrachtet — fällt das höchste Wissen und das ästhetische Anschauen zusammen. Die objektive Wirklichkeit ist für ihn die grösste Wissenschaft sowohl als auch das schönste Kunstwerk.

Wenn wir von der „bewusstmetaphysischen" Form dieser Ausführungen absehen, so können wir sagen, dass das regulative Prinzip für die Wissenschaft, das im theoretischen Gebiete kein ihm entsprechendes „Objekt" hat (wenn wir die metaphysische Hypostasierung ablehnen), in der Ästhetik zu einem konstitutiven wird, dessen „Objekt" jedes Kunstwerk ist.[1]) Der regulative Charakter des Begriffs der objektiven Wirklichkeit im theoretischen Gebiete bedeutet nur, dass ein ewiges Treiben und ruheloses Streben die wissenschaftliche Erkenntnis kennzeichnet. Jedes wissenschaftliche Gebilde weist immer über sich weit hinaus, es ist nur ein Glied eines aufgegeben unendlichen Zusammenhanges, nur als solches hat es einen Sinn. — Ganz im Gegensatz dazu ist die ästhetische Anschauung harmonisch, ruhevoll und interesselos. Jedes Kunstwerk ist ein zweckmässiges, sich selbstgenügendes Ganzes, das, als solches, keines besonderen Zweckes bedarf, dessen Wert vielmehr in ihm selbst ruht; es ist eine kleine geschlossene Welt in sich, nie weist es über sich hinaus. Gewissermassen bedeutet es das Bild des Weltalls, es ist ein *μικροκόσμος*.

1) Vgl. L. Kühn, Das Problem der ästhetischen Autonomie, 1908. I. Teil, 3. Abschnitt.

Von diesen Eigentümlichkeiten des Ästhetischen müssen wir ausgehen, um das Wesen der ästhetischen Kausalität zu verstehen. Dass die Kategorie der Kausalität eine Anwendung im ästhetischen Gebiete finden kann, haben wir schon gesehen. Es ist auch nicht schwer, zu zeigen, dass die Kausalität eine notwendige Voraussetzung der meisten Kunstwerke ist. Die Schlussituation z. B. eines Dramas soll hier als notwendige Folge der Anfangslage entwickelt werden. Die Willkür des deus ex machina zerstört die ästhetische Wirkung. Der Zufall, der das kausale Band innerhalb eines Kunstwerkes durchbricht, wirkt immer höchst unästhetisch.[1]) Man könnte auch in anderen Kunstgebieten die Anwendung der Kausalität nachweisen: denken wir nur an die epische Dichtung, ja sogar an die Malerei mit ihrer sog. „Stimmung". Wir können hier nicht diese Frage genauer untersuchen. Doch auf ein Problem, das nicht nur in der Ästhetik von Bedeutung ist, möchten wir hier hinweisen.

Wenn die deus ex machina wegen ihrer allgemein anerkannten höchst unästhetischen Wirkung nur zur Bestätigung unserer Ansicht dienen können, nach welcher die Kausalität eine grosse Rolle in der dramatischen Kunst spielt, — so scheint ein anderes Moment, das mit der Kunst jeder Art aufs engste verknüpft ist, diese unsere Ansicht zu widerlegen. Das Wunder nämlich ist vielleicht eins der beliebtesten Gegenstände des künstlerischen Schaffens. Dem Wunder schon als solchem war immer ein poetischer Charakter eigen. Fast alle bedeutenden Dichter von dem unbekannten Sänger Parsivals bis zu Maeterlink mit seinen gespenstischen wunderatmenden Helden, haben aus dem Schatze des Wunderbaren mit voller Hand genommen. — Was bedeutet aber die „Zufälligkeit" des Wunders? Sind tatsächlich Kausalität und Wunder einander ausschliessende Begriffe? Ganz gewiss nicht. Die Wunder haben doch immer eine Ursache, die ihnen zeitlich vorangeht. Diese Ursache ist aber immer ein sich Zwecke setzender Wille, der die

1) Diesen Umstand hat schon Hume bemerkt, der auch von einer Kausalität innerhalb des Dramas und der epischen Dichtung sprach. — „Untersuchungen über den menschlichen Verstand", 6. Aufl. Richter, S. 27 bis 31, 32. Vgl. auch Windelband, Die Lehren vom Zufall, 1870. S. 65 ff. „Indem so die moderne Tragödie darauf gerichtet ist, den kausalen Zufall und den Zweckzufall zu gleicher Zeit zu verbannen, stellt sie als das wahre Wesen alles Geschehens eine Welt dar, in der das Naturgesetz nur die Realisierung des Sittengesetzes ist: man könnte sie eine Mechanik des Sittengesetzes nennen."

Vorstellung des zu realisierenden Zweckes schon vor dem Anfange seiner Tätigkeit besitzt. In diesem Sinne könnte man vielleicht von dem rationalistisch-teleologischen Charakter des Wunders reden. Man darf aber nicht vergessen, dass eine solche Teleologie mit der strengsten mechanischen Kausalität übereinstimmt. Die deistischen Begründer der mechanischen Naturwissenschaft glaubten an den wunderhaften Anfang der Welt, die als ein Ganzes betrachtet ein Wunder war, und nur innerhalb dieses Ganzen herrschte die fatale mechanische Kausalität. Ein solches Nebeneinanderbestehen der Teleologie und Kausalität ist in jedem Wunder zu beobachten. Nehmen wir z. B. eine Dichtung, deren Gegenstand ein wunderhaftes Geschehen ist, und welche einen unbezweifelbaren ästhetischen Wert besitzt: die Jungfrau von Orleans. Das Wunder besteht hier darin, dass der allmächtige Gotteswille den gewöhnlichen Fluss der Dinge, die natürliche Kausalität zerstört hat. Aber ist innerhalb dieses unnatürlichen Geschehens keine strenge, fast gesetzmässige Kausalität zu beobachten? Erstens, warum hat Gott grade Johanna zum Werkzeuge seines Willens erwählt? Es gab gewiss Ursachen dazu, wie ausserordentliche Frömmigkeit, Reinheit, heisses Gebet, die selbst ausser dem allmächtigen Gotteswillen standen. Die Bezwingung der irdischen Liebe war dann die Bedingung von Johannas Siege. Sollte etwa diese Bedingung nicht erfüllt werden, so begannen die Niederlagen der Franzosen. Der Fall Johannas, der die Ursache neuer Erfolge der Engländer war, hat auch seine Ursache gehabt. Es ist der Wille des Teufels, obwohl auch die Zustimmung Gottes dazu gewiss nötig war. Nicht umsonst hat Schiller den „Schwarzen Ritter" eingeführt. Mit einem Worte, das Wunder ist hier sozusagen die Welt der Deisten in Miniatüre. Gottes Wille hat nur den ersten Anstoss gegeben. Die weitere Entwicklung geht von selbst, den Bedingungen des kausalen Geschehens gemäss. Als Ganzes ist das Wunder eine Teleologie. Innerhalb dieses Ganzen herrscht aber eine Kausalität. Zwar kann man diese Kausalität nur beschränkt denken, sie ist keine unendliche Kausalität. Die Kausalreihe wird immer abgerundet, wir stossen auf den Willen Gottes oder des Teufels, und die Fortsetzung der Kausalität kümmert uns weiter nichts. — Man darf also nicht das Wunder der Kausalität entgegensetzen. Das Wunder ist gewiss eine Verletzung der natürlichen Kausalreihe, aber es besteht nur darin, dass eine andere Kausalreihe mit der alten Kausalreihe verknüpft wird. Es ist die

Übertragung der kausalen Beziehung aus einer Reihe in die andere. Die Kausalität aber bleibt bestehen. Ohne sie ist kein Wunder denkbar. Sie ist die das Wunderhafte, wie auch alles Geschehen konstituierende Kategorie. Das Wunder ist nur durch die Kausalität möglich.

Aus dem Beispiele des Wunders sehen wir also, dass dort sogar, wo die Anwendung der Kausalität in der Ästhetik am wenigsten plausibel zu sein scheint, die Kausalität eine unentbehrliche Kategorie ist. — Um die Eigenart der ästhetischen Kausalität zu verstehen, müssen wir von den oben ausgeführten Eigentümlichkeiten des Ästhetischen überhaupt ausgehen. Wenn im theoretischen Gebiete die kausalen Reihen unendlich sind und die Entdeckung einer Ursache immer weiter zur Verfolgung der unendlichen Kausalität treibt, was durch unseren Begriff der primären Kausalität als eines regulativen Prinzips gegeben ist, so darf das unendliche Bedingtsein sowohl der Wirklichkeits- als auch der wissenschaftlichen Kausalreihen keinen Platz in der Kunst haben. Die Kausalreihen, die in einzelnen Künsten vorhanden sind, müssen endlich, geschlossen sein. Die Glieder der ästhetischen Kausalkette sind endlich, bestimmt, übersehbar. Der Künstler soll bestimmte Kausalreihen erwählen und sie aus dem gesamten Zusammenhange herausgreifen, sie isolieren. Das Anfangsglied der ästhetischen Kausalkette darf nie über sich auf seine Ursache, wie auch der Endpunkt nicht auf seinen Effekt hinausweisen. Von beiden Seiten ganz geschlossen, endlich, bestimmt, übersehbar ruht die ästhetische Kausalreihe in sich selbst, als eine kleine Welt an sich, als ein *μικροκόσμος*.

Wir begreifen jetzt die früher von uns blos angedeutete Tatsache, dass das Wunderhafte immer einer der beliebtesten Gegenstände des künstlerischen Schaffens war. Das Wunder ist, wie wir das zu zeigen versucht hatten, schon ein *μικροκόσμος* mit eigenen Gesetzen, mit einer geschlossenen Kausalreihe. Die Isolation ist schon im Wunder vollzogen, oder fast vollzogen, und dem Künstler bleibt nur übrig, dieser Isolation das edle Gepräge des ästhetischen Bewusstseins zu geben. — Wie in der Wissenschaft das Allgemeine sich als die methodologische Form der Natur erweist, und die Gesetzmässigkeit als die durch diese Form bearbeitete Kausalität, so erweist sich die Isolation[1]) als die

1) Dass die „Isolation" die Grundform der ästhetischen Bearbeitung ist, vgl. Rickert, Grenzen, S. 403 u. a. Münsterberg, Grundzüge der

ästhetische Form der Kunst und die „isolierte Kausalität" als die durch diese Form bearbeitete primäre Kausalität. Die Isolation also ist die Grundform der ästhetischen Anschauung, die isolierte Kausalität ist die Kausalität, die wir in der Kunst haben.

Den Begriff der „individuellen" Kausalität müssen wir also noch weiter zerlegen: ausser der primären Wirklichkeitskausalität und der individuellen historischen Kausalität gibt es noch eine ästhetische „isolierte" Kausalität, die, wie alles Ästhetische, auch in einem gewissen Sinne „individuell" ist. Die Verkennung dieses unseres Begriffs der „isolierten Kausalität" hat zu vielen Missverständnissen geführt. Man hat ihn mit dem Begriff der individuellen historischen Kausalität verwechselt und durch eine solche Vermengung der Geschichte mit der Kunst wieder die Tendenz zur Geltung gebracht, welche die Anschaulichkeit und die Erlebbarkeit historischer Gegenstände behauptet. Auf einer unberechtigten Anwendung der ästhetischen Form der isolierten Kausalität auf die psychische und die historische Welt beruht nämlich der Simmelsche Begriff der individuellen Kausalität, der insofern eine Ästhetisierung der wissenschaftlichen Formen bedeutet. Die individuelle Kausalität, welche „innerhalb der psychischen Vorgänge" herrscht,[1]) soll nach Simmel die Kausalität einer seelischen Individualität sein, die eine Welt für sich ist, eine einzigartige innere Gesetzlichkeit besitzt. Dieser Begriff hängt mit dem Simmelschen Begriff der „seelischen Individualität" zusammen, die eine ursprüngliche, weiter nicht zerlegbare Qualität besitzt, was sie „zu einem Analogon der ganzen Körperwelt macht".[2]) Es liegt auf der Hand, dass sowohl dieser Begriff der Seele, als auch der mit ihm zusammenhängende Begriff der individuellen Kausalität auf einer Vermischung von drei verschiedenen Begriffen des Individuellen beruht: 1. individuell im Sinne des einmalig wertindifferenten Wirklichen, 2. individuell im Sinne des einzigartigen wertbezogenen Historischen, und 3. individuell im Sinne des

---

Psychologie, S. 122 f., 147. Philosophie der Werte, S. 236, 245. Cohn, Allgemeine Ästhetik, 1901, S. 35 f., 80 f.

1) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. S. 80 f.

2) a. a. O. S. 2—3 ff. — In dem oben (S. 56) erwähnten Artikel von E. Laas könnte man insofern eine der Simmelschen „seelischen Individualität" ähnliche Auffassung „der Kausalität des Ich" erblicken, als er an mehreren Stellen auch das Ich „der Substanz Spinozas annähern" will (a. a. O. S. 360). Freilich ist im Gegensatz zu Simmel die Auffassung von Laas durchaus naiv-realistisch gefärbt.

wertvollen isolierten Ästhetischen. Weil der letzte Begriff prävaliert, so können wir sagen, dass diese Simmelschen Begriffe der individuellen Seele und der individuellen Kausalität auf einer unberechtigten Ästhetisierung beruhen.[1])

Diese Ästhetisierung, auf welcher übrigens die ganze Simmelsche Begründung der Geschichte beruht,[2]) ist am wenigsten geeignet, die Geschichte als eine selbständige Wissenschaft zu begründen, wenn sie auch solchen Lehren, welche der Geschichte jede selbstständige Bedeutung überhaupt absprechen, weitaus überlegen ist.

B. Ethik und Religionsphilosophie.

Wenn die ästhetische Kausalität eine isolierte Kausalität ist, so trägt die Kausalität, welche wir in der Religion finden, einen geradezu entgegengesetzten Charakter. Für das religiöse Bewusstsein ist die allgemeine Abhängigkeit Aller von Allen und Aller von Gott, die allgemeine gegenseitige Verantwortung, das Charakteristische. Die Gemeinschaftlichkeit, welche der Grund aller Kirchen ist, ist eins der wesentlichsten Merkmale des religiösen Bewusstseins. Das scheint zunächst nicht ganz plausibel zu sein. Die Religion scheint doch das Subjektivste zu sein, was es überhaupt gibt. Wie kann man mit dieser Subjektivität des Religiösen die Gemeinschaftlichkeit verbinden, von welcher wir oben sprachen, die allgemeine schlechthinige Abhängigkeit? Um dies zu verstehen, versuchen wir einmal dieses Gebiet vom ethischen abzugrenzen. Für dieses letzte Gebiet ist nur die rein teleologische Dependenz des Sollens massgebend. Die wirklichen kausalen Reihen kommen nur insofern in Betracht, als der ethisch handelnde Mensch auch die Mittel kennen muss, welche für die Realisierung eines ethischen Zieles unumgänglich sind. So wird der zu erwartende Effekt als das Ziel gesetzt, und insofern ist die ganze kausale Reihe, deren Ende (das gesetzte Ziel) in dem Wollen der ethischen Persönlichkeit gesetzt wird, und deren Anfang auch mit der gegebenen Konstellation, mit dem Handeln dieser Persönlichkeit verknüpft ist,

---

1) Von diesem Standpunkte aus sind auch folgende früher von uns erwähnte und sonst unverständliche Worte Simmels zu begreifen: „Dann erscheint es mir durchaus möglich, dass ein A an einer Stelle von Raum und Zeit einmal ein B kausal hervorbringe, an einer anderen aber ein C.“ Dazu s. S 80.

2) Um die Selbständigkeit der Geschichte darzutun, gebraucht Simmel fortwährend Beispiele und Analogien aus dem Gebiete der Kunst.

von beiden Seiten geschlossen, endlich, übersehbar. Die weitere Entwicklung der kausalen Kette (nach dem gewünschten Effekte) und die Ursachen, welche die gegebene Konstellation, in welche die ethische Persönlichkeit mit ihrem Handeln eingreifen soll, hervorgerufen haben, sind für die ethische Problemstellung irrelevant. Dieser weitere „natürliche“ Lauf der Dinge kann höchst „unethisch“[1]) ausfallen, und die ganze Handlung doch ihren ethischen Charakter nicht verlieren. Wenn auch vom Standpunkte der Ethik „des reinen Willens“ die Handlung nicht ganz irrelevant ist, und insofern die Kausalität auch eine Rolle spielt, so ist das nur in dem Sinne zu verstehen, dass das ethisch Gesollte nach seiner Realisierung verlangt und diese Realisierung in der kausalbestimmten Wirklichkeit geschehen muss. Im allgemeinen aber haben wir auch in der Ethik mit einer Art der „isolierten“ Kausalität zu tun, denn die kausale Reihe ist, wie wir gesehen haben, von beiden Seiten vollständig bestimmt, geschlossen. Sie liegt zwischen dem Effekt, als ihrem End- und dem Momente des Eingreifens der Persönlichkeit, als ihrem Anfangsgliede. Im Gegensatz zur anschaulichen Kausalität der Ästhetik trägt diese einen „begrifflichen“ Charakter. Sie ist nur auf Grund einer begrifflichen Isolation möglich, die nach den Zielen fragt und die für die Realisation dieser Ziele notwendigen Mittel erschliesst.[2]) Sie ist auch keine „Welt in sich“, wie die ästhetische. Beiderseits ist sie mit der Persönlichkeit, mit ihrem Wollen und Handeln aufs engste verknüpft und nicht von ihr isoliert, ihr gegenüberstehend, wie der ästhetische Mikrokosmos.

Wenn die weitere „natürliche“ Entwicklung der Kausalreihen für die Ethik irrelevant ist, so ist sie für die Religion ausschlaggebend. Die Diskrepanz zwischen Sollen und Müssen, „die immanente Tragödie der Welt“ ist der Ausgangspunkt aller Religion. Das Problem des Bösen, sein Ursprung in dieser Welt und die Unsicherheit, dass das gewünschte Ziel realisiert werden kann, oder dass in der weiteren Entwicklung der eisernen Notwendigkeit des Müssens nicht wieder zu Gunsten des Bösen ausgespielt wird, sind die Bedingungen des religiösen Suchens. Die Religion setzt dort ein, wo die Ethik schliesst.

1) Im Sinne der Erfolgsethik.

2) Von diesem Standpunkte aus treten wir auch der Kantischen Bestimmung nahe, nach welcher das Ethische immer auf einen „Begriff“ hinweist (besonders im Gegensatz zum Ästhetischen). S. z. B. „Kr. d. Urt.“ § 6, 7, 15.

Das ethische Problem wird schon zu einem religiösen, wenn man den Standpunkt der Gesinnung verlässt und nach dem Grunde der Existenz des Bösen fragt. Dann geht auch der persönliche individuelle Charakter der ethischen Problemstellung verloren. Die Religion kann mit der persönlichen Schuld anfangen, sie endet immer mit der allgemeinen Schuld aller religionsfähigen Wesen. Unendlichkeit des Zusammenhanges, die absolute Abhängigkeit Aller von Allen, ohne Rücksicht auf die Zeit, Generation, Raum ist das Wesen der Religion und macht auch ihre Gemeinschaftlichkeit aus. Indem das religiöse Bewusstsein die ethische Problemstellung überschreitet und nach der Ursache des existierenden Bösen fragt, kann es nicht mehr rasten: ich selbst, die nähere Umgebung, die frühere Generation und meine Nachkommenschaft sogar — alle Menschen sind an diesem Bösen gleichsam schuldig, haben alle Teil an der Erbsünde. — So wird die kausale Vorstellung in der Religion zur Vorstellung der Erbsünde und ihrem Korrelatbegriffe — der Kirche, denn nur durch eine gemeinschaftliche Religionsbetätigung kann die Erbsünde überwunden werden.[1]) Die primäre Kausalität, die Idee der absoluten Wechselwirkung, welche im theoretischen Gebiete ein regulatives Prinzip für die Wissenschaften bedeutet, wird in der Religion als ein transzendentes absolutes Sein erlebt,[2]) als das gewisseste, das objektivste, was es überhaupt gibt. Nur durch diese höchste Anspannung der Objektivität kann der religiöse Mensch zur höchsten Subjektivität der persönlichen mystischen Beziehung zu Gott gelangen. Die Mystik als die Vorstellung der absoluten innigsten Einheit mit der Gottheit und mit der Welt ist z. B. auch für den irreligiösen Pantheismus Brunos möglich. Sie ist auch der notwendige Abschluss für jedes religiöse Bewusstsein, aber eben nur Abschluss, zu welchem man durch die „objektive Religion“ durchdringen kann.

---

1) Der religiöse Kausalbegriff steht dem geschichtsphilosophischen Begriff der Ursache (s. S. 33 f.) nahe. Die Vorstellung der absoluten Abhängigkeit und der gegenseitigen Verantwortung wird mit einer Geschichtsphilosophie verknüpft, in der die Vorstellung der Erbsünde erblasst und durch eine Geschichte des Bösen und des Kampfes mit dem Bösen, d. h. durch eine Fortschrittstheorie ersetzt wird. So taucht auch zum ersten Mal im Christentum das Problem der Weltgeschichte auf. Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. § 21.

2) Vgl. damit den Kantischen Begriff der 3. (theologischen) Idee.

X. Kritik der Kantischen „Analogien der Erfahrung". (Anhang zum Kapitel 2.)

Bevor wir zum Schlusskapitel unserer Untersuchung übergehen, wird es nicht ohne Nutzen sein, die Ergebnisse des 2. Kapitels an der Hand einer systematischen Kritik Kantischer Grundbegriffe zu prüfen. Eine solche Kritik wird erstens zum Verständnis dessen führen, was wir schon einmal „den Schritt über Kant hinaus" genannt haben, zum Verständnis also des Geistes des transzendentalen Empirismus. Sie wird zweitens auch die philosophische Fruchtbarkeit unseres Begriffs der primären Kausalität zeigen können, denn ein Begriff, der die Widersprüche des historischen Kant beseitigt, die von ihm offen gelassenen Probleme löst und seine mit sich selbst ringende Terminologie wie auch seinen schweren Begriffsapparat vereinfacht, ist kein „steriler" Begriff.

Kants Lehre von der Kausalität ist in der zweiten Analogie enthalten. Diese Analogie nennt Kant „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität". Sie heisst: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung".[1]) Wie die dritte Analogie der Wechselwirkung, so ist auch sie durch die erste (die Analogie der Substanz) bedingt. Diese letzte drückt selbst keine Verhältnisse aus, sie ist „mehr die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältnis enthielte".[2]) Dem Grundgedanken des Schematismus gemäss sind alle Grundsätze, mithin auch die Analogien, Modi der Zeit: so ist die zweite — „Grundsatz der Zeitfolge", die dritte — „Grundsatz des Zugleichseins". Ihre gemeinsame Bedingung, die erste Analogie ist die Bedingung, unter welcher die Zeit überhaupt wahrgenommen werden kann. Diese Hervorhebung der Form des inneren Sinnes — der Zeit — ist für Kant besonders charakteristisch. Wenn wir wieder zur Charakterisierung der kritischen Kontroverse, wo wir mehr mit Tendenzen zu tun haben, die Termini des vorkritischen Gegensatzes zwischen Theorien gebrauchen wollen, so kann man diese Kantische Tendenz „kritischen Spiritualismus" nennen. Der vorkritische Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus fragte nach dem realen Grunde des Seins, nach der absoluten transzendenten Realität. Diese vorkritische Frage-

1) 2. Originalausgabe (B) S. 232.

2) B, S. 230.

stellung verwandelt sich auf dem kritischen Boden in die Frage nach dem letzten formalen Grunde des Seins, d. h. in die Frage: Wird die Materie durch den Geist oder der Geist durch die Materie transzendental begründet, und in noch abgeblassterer Form — welche Anschauungsform: die des äusseren oder des inneren Sinnes besitzt die Priorität? Zschocke[1]) hat mit grosser Klarheit gezeigt, dass dieser kritische Gegensatz wie alle solchen Gegensätze als Fortwirkung des vorkritischen zu verstehen ist. In unserem Falle ist es der psychologistische Gegensatz Lockes zwischen Sensation und Reflexion, der in der schroffen Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Sinne fortlebt. Auf den Psychologismus ist auch die Bevorzugung der Zeitform, als Form des inneren Sinnes, des empirischen Bewusstseins, dessen Inhalt die inneren wie auch die äusseren Gegenstände bilden, zurückzuführen. Mit der Überwindung des Psychologismus, welche der transzendentale Empirismus vornimmt, muss auch die Bevorzugung der Zeitform, das ganze Problem des Schematismus und die Bestimmung der Analogien als Modi der Zeit fallen.

Damit fallen auch die Widersprüche des Kantischen Denkens. Denn dieser „spiritualistischen“ Tendenz gegenüber tritt bei Kant in einer eigentümlichen Weise eine starke „materialistische“ entgegen. Die ganze „Widerlegung des Idealismus“, in der die Existenz des Psychischen durch die des Physischen begründet wird (und nicht, wie es der vorkritische Materialismus getan, negiert zu Gunsten des allein real existierenden Physischen), ist ein Beweis dafür. Aber — und das geht uns hier besonders an — diese „materialistische“ Tendenz ist auch in den Analogien sehr stark vertreten. Man könnte sogar sagen, dass auf der allgemeinen kritisch-spiritualistischen Grundlage, welche als Rest des metaphysischen Spiritualismus zu betrachten ist, sich eine Art des „kritischen Materialismus“ erhebt. Diese letzte Tendenz wird in die andere eingegliedert. Besonders kommt die „materialistische“ Tendenz in der ersten Analogie zum Durchbruch. Die erste Analogie soll nämlich „das beharrliche Substratum aller Zeitbestimmung“, „was jederzeit ist“,[2]) bedeuten. Sie ist modus der Zeit, die Zeit als beharrlich vorgestellt. Andererseits aber heisst es: „die Zeit fliesst“, „hat Nichts bleibendes“.[3]) So wird

1) Zschocke, Kants Lehre vom Schematismus. (Kantstudien, B. XII.)
2) B, S. 226 f.
3) B, S. 291. A (1. Originalausgabe), S. 381.

der Substanzbegriff notwendig an dem Begriffe der räumlichen Materie orientiert und insofern ganz einseitig monistisch und naturwissenschaftlich gefasst. Das zeigt sich nicht nur in dem Folgesatze, dass „das Quantum (der Substanz) in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden kann",[1]) sondern auch in dem durch den Raumbegriff illustrierten Begriffe „der Dauer",[2]) der die Substanz kennzeichnet, und besonders in „der Widerlegung des Idealismus", in der die Beharrlichkeit der Substanz mit der Beharrlichkeit des „äusseren Dinges" aufs engste verbunden ist.[3]) Die Raumform kommt auch in der dritten Analogie zu ihrem Rechte (allerdings in der zweiten Auflage): „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden, sind in durchgängiger Wechselwirkung."[4]) So wird schon in der Kr. d. r. V. selbst die Auffassung angebahnt, dass die dritte Analogie schliesslich nichts anderes als Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung bedeutet im Gegensatz zur Kausalität, die eine Notwendigkeit der zeitlichen Verknüpfung ist, und dass diese beiden Formen die Grundformen der gegenständlichen Existenz sind.

Wir haben gesehen, dass der „kritische Materialismus", weil er eine besondere Form der physikalischen Naturwissenschaft zur einzigen Form der Erfahrung überhaupt erhebt, ein methodologischer Monismus ist und zwar ein Naturalismus. Dieser Umstand bringt ihn in einen besonders engen Kontakt mit dem transzendentalen Rationalismus, der auch, wie wir gesehen haben, den naturalistischen Monismus vertritt.[5]) Deswegen heben Cohen und Stadler die „materialistische" Tendenz besonders hervor. So definiert Stadler, z. B. das Prinzip der Beharrung: „Jeder Gegenstand der Erfahrung ist die Bestimmung einer Substanz im Raum",[6]) und schliesst damit offenbar die Psychologie aus dem Gebiete der empirischen Naturwissenschaft aus, verkennt auch vollständig die eigentümliche Struktur der historischen Gegenstände, die schwerlich als Bestimmungen der Substanz im Raume angesehen werden können.

---

1) B, S. 225.

2) Auch die Zeit selbst wird von Kant immer durch die räumliche Vorstellung der geraden Linie veranschaulicht. Vgl. B, S. 50, 154, 156, 292.

3) B, S. 275.

4) B, S. 256.

5) s. oben S. 5.

6) Grundsätze der Kantischen Erkenntnistheorie, § 86.

Stadler gehört auch der Ausdruck des „kritischen Materialismus“, welchen er ausdrücklich anerkennt.[1][2])

Für den transzendentalen Empirismus entsteht hier eine verlockende Aufgabe: durch die Überwindung dieser naturalistischen Tendenz die Widersprüche des Kantischen Denkens zu erklären und seinen schweren Begriffsapparat zu vereinfachen. Zu dieser systematischen Kritik der Kantischen Begriffe müssen wir daher die eigentümlichste Waffe des transzendentalen Empirismus wählen. Diese Waffe ist die für ihn grundlegende Unterscheidung zwischen den methodologischen und den konstitutiven Formen. An den monistischen undifferenzierten Kantischen Begriffen müssen wir mit Hülfe dieser Unterscheidung eine Zergliederung vornehmen und die heterogenen, in ihnen zusammen verknüpften Elemente möglichst sauber von einander trennen.

Wir haben schon öfters hervorgehoben, dass bei Kant der Begriff der Kausalität von dem der Gesetzmässigkeit nicht getrennt ist. Der Grundsatz der Kausalität besagt nämlich, „dass im vorhergehendem Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es

---

1) „So entwickelt sich innerhalb des erkenntnistheoretischen Idealismus ein kritischer Materialismus der Naturerklärung. Die beiden Naturansichten sind kein Widerspruch, sondern eine Ergänzung. Wir sind uns bewusst, dass auch die Materie, wie alles Andere, blosse Vorstellung ist, aber wir sind uns auch bewusst, dass wir auf die Materie alle anderen Vorstellungen beziehen müssen, insofern aus ihnen eine Erfahrung werden soll.“ Grundsätze, S. 106—107. Denselben „kritischen Materialismus“ auf „spiritualistischer Grundlage“ hat auch Lange vertreten (in seiner „Geschichte des Materialismus“). Auch Cohen, bei welchem die „spiritualistische“ Tendenz besonders in der ersten Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“ zu sehen ist. — Den „kritischen Materialismus“ sehr konsequent (bis zur Paradoxie) vertritt gegenwärtig auch Münsterberg (Grundzüge der Psychologie, 1900): bei ihm wird allerdings wegen seiner Unterscheidung zwischen „objektivierenden“ und „subjektivierenden“ Wissenschaften der Materialismus auf das Gebiet der ersten beschränkt, und insofern gelangt er nicht zu einem naturalistischen Monismus.

2) In dieser Hinsicht höchst interessant ist die Kritik der Kantischen Philosophie, welche Bergson in seinem „Essai sur les données immédiates de la conscience“ (1. Aufl. 1888) gegeben hat. Er wirft Kant die Identifizierung der Zeit mit dem Raume vor. „L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène“, d. h. für Raum (S. 178, éd 6. 1908). — Der metaphysisch-psychologistischen Unterscheidung Bergson's zwischen „durée“ und „temps-espace“ stimmen wir nicht bei, obwohl wir in der Trennung zwischen der heterogenen und homogenen Zeit (bezw. Raum) einen wichtigen Fortschritt erblicken.

jederzeit, d. h. nach einer Regel folgt, woraus sich denn ergibt . . . dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge".[1]) Wie diese Trennung vollzogen werden muss, glauben wir in unserer Untersuchung genügend gezeigt zu haben.

Auch Kants Begriff der Substanz ist, wie wir gesehen haben, ein naturalistischer, sogar physikalischer Begriff. Er gehört im Wesentlichen zum Gebiete der methodologischen und nicht der konstitutiven Formen, er bedeutet also die Form der begrifflichen Wirklichkeitsbearbeitung und nicht der Wirklichkeit selbst; das, was er konstituiert, ist ein Seinsbegriff.[2]) Und in der Tat sind die durch den Grundsatz der Beharrlichkeit geformten Seinsbegriffe, „die Substanzen", im Grunde genommen nichts anderes als die allgemeinen Begriffe der physikalischen Naturwissenschaft. Wie die konstitutive Form der Dinghaftigkeit, als Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung, aus dieser methodologischen Form der Substanzialität herausgeschält werden muss, haben wir oben im Kurzen klargelegt.[3]) Von der beharrlichen Substanz eines allgemeinen Begriffs bleibt die Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung eines „Dingaugenblickes" übrig.

So wird die Grenze zwischen der ersten und dritten Analogie (der Wechselwirkung) fliessend. Wie die von den methodologischen Überschichten befreite Form der Substanz nur die Notwendigkeit im Raume bedeutet, so bedeutet auch der Grundsatz der Wechselwirkung, wie wir schon gesehen haben, die Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung. Damit wird aber der Sinn dieses Grundsatzes bei weitem nicht erschöpft. Im Gegensatz zu den beiden anderen Analogien wird man bei ihm kaum einen methodologischen Monismus finden können; die Wechselwirkung, wie dieser Begriff bei Kant in der dritten Analogie dargestellt ist,[4]) ist nicht als Form einer besonderen wissenschaftlichen

1) B, S. 243.

2) Vgl. oben S. 98 Anm.

3) s. oben S. 96 f.

4) Es braucht kaum besonders bewiesen zu werden, dass der Grundsatz der Wechselwirkung mit dem Begriffe der organischen Einheit nichts zu tun hat. Die Einheit des Organismus begründet Kant in der Kr. d. Urteilskraft durch das Prinzip der objektiven Zweckmässigkeit. Diese ist ein regulatives Prinzip, und dabei wird das Wort regulativ ausdrücklich im methodologischen Sinne gebraucht; das „Regulativ" bedeutet nur, dass das Prinzip der ob. Zweckmässigkeit eine nicht unbedingt notwendige, sondern

und vollends einer naturwissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit anzusehen. Indem wir das Mehr, das in der dritten Analogie ausser der Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung enthalten ist, jetzt herausheben, berühren wir den eigentlichen Nerv unserer ganzen Kritik.

Wenn alle dynamischen Grundsätze als regulative[1]) Prinzipien bezeichnet sind und alle „Analogien eigentlich die Natureinheit darstellen",[2]) so ist die dritte Analogie in dieser Hinsicht besonders ausgezeichnet. „Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine blosse Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind,"[3]) sagt Kant. Wir haben schon gesehen, wie die erste und dritte Analogie sich berühren: in ihnen beiden kommt dasselbe Prinzip der notwendigen räumlichen Verknüpfung zum Ausdruck. Man könnte auch sagen, wenn die erste Analogie Bedingung der beiden folgenden ist, so ist die dritte ihre Synthese.[4]) In ihr bekommt der funktionelle Sinn aller Analogien seinen reinsten Ausdruck. „Die Einheit der Erfahrung" im Sinne der Totalität, welche die Analogien eben errichten sollen,[5]) ist durch den „Grundsatz der Gemeinschaft aller Substanzen" gefordert. Das Beispiel, das Kant zur Illustration der dritten Analogie gebraucht, ist besonders charakteristisch. Mond und Erde werden zugleich im Raume wahrgenommen. Damit dieses Zugleichsein im Raume objektiv wäre, müssen sie in einer Wechselwirkung stehen, die eine Art der Kausalität ist.[6]) Es ist aber klar, dass, um diese Wechselwirkung einsehen zu können, wir zur gesamten Weltkonstellation, in welche Mond und Erde eingegliedert sind, aufsteigen müssen.[7])

So scheint uns, dass dieses Mehr, welches wir herausheben wollten, und welches das Charakteristische der dritten Analogie

---

subjektive Betrachtungsweise ist. Dagegen sollen die Analogien die unbedingt notwendigen, jede Erfahrung konstituierenden Grundsätze bedeuten. Vgl. unten S. 131 f.

1) Darüber s. unten S. 128.

2) s. B, S. 263.

3) B, S. 265.

4) B, S. 111, 259.

5) B, S. 222.

6) B, S. 259.

7) Vgl. Stadlers Kritik der Schopenhauerschen Einwände. „Grundsätze", S. 151 f.

bildet, unserem Begriffe der primären Kausalität gleichzusetzen ist. An Kants Begriffe der Gemeinschaft können wir diesen unseren Begriff vielleicht auch am besten illustrieren. Und umgekehrt, der Begriff der primären Kausalität scheint uns Kants Absicht am schärfsten zu präzisieren. Der regulative Charakter der dritten Analogie wird mit dessen Hülfe ganz verständlich. Als solche ist sie ausserwissenschaftlich, ihr Gebiet ist für die Wissenschaft verborgen, sie ist nur das Ziel, welches alle Wissenschaften gleichsam zu erreichen bestrebt sind.

Von diesem Standpunkte aus können wir die bekannte Schopenhauersche Kritik der dritten Analogie gegen ihn selbst wenden.[1]) Er behauptet nämlich, dass die Wechselwirkung nur ein überflüssiges Synonym der Kausalität sei, dass der Begriff der Wechselwirkung durch kein einziges Beispiel zu belegen ist. Alles das trifft vollkommen unseren Begriff der primären Kausalität, beweist aber Nichts gegen seine Gültigkeit, wenn wir diesen Begriff richtig auffassen, d. h. als ein regulatives Prinzip, und nicht mit metaphysischen Forderungen an ihn herantreten, die aus der Verwechselung des Begriffs mit der Wirklichkeit entspringen.[2])

Auf dieser Hypostasierung der Begriffe beruht noch ein Missverständnis, das man in der letzten Zeit oft hört. Den Begriff der Wechselwirkung bringt man nämlich mit dem Begriffe der Funktion zusammen. Dabei beruft man sich auch auf die mustergültige Exaktheit der mathematischen Erkenntnis. Besonders in der Geschichte und in den Sozialwissenschaften will man mit Hülfe dieses Begriffs die monistischen Ansichten (wie historischer Idealismus, Marxismus u. s. w.), die immer nach Kausalität suchen, zurückweisen. Man verfährt aber dabei ebenso metaphysisch, denn dieses Ausschütten des Kindes mit dem Bade nimmt statt der Hypostasierung eines Seinsbegriffs (wie „das Ideologische“, „das Ökonomische“ z. B.) eine Hypostasierung des Formbegriffs

1) Welt als Wille und Vorstellung (ed. Grisebach, I. B., S. 587 f.).

2) Es ist interessant, wie Stadler (ibid. S. 123 f.) denselben Einwand Schopenhauers zurückweist. Die Beispiele, die er anführt, sind eigentlich keine Beispiele. Er sagt nur: „Sein Gebiet (d. h. das Gebiet des Gesetzes der Wechselwirkung) ist der Raum, die durch dasselbe bestimmten Zustände sind die Raumverhältnisse der Substanzen. Wenn eine Substanz das Ortsverhältnis einer anderen bedingt, so ist diese gleichzeitig Bedingung der räumlichen Relation von jener.“ Dass hier unter „Substanzen“, „Raumverhältnis“ u. s. w. die reale Wirklichkeit gemeint ist, braucht keines besonderen Beweises.

(primäre Kausalität) vor: die ausserwissenschaftliche Form der Kausalität wird dabei als eine methodologische Form verwendet. Was die Mathematik betrifft, so müssen wir nicht vergessen, dass das Sein, das für sie in Betracht kommt, ganz anderer Art ist, als das Sein der empirischen Wissenschaften. Wenn dieses letzte Sein irrationell, unüberwindlich-mannigfaltig ist, so ist das Sein der Mathematik, als ein ideales Sein, vollständig rationalisierbar, seine Mannigfaltigkeit ist homogen.[1]) Deswegen kann auch die Mathematik den Begriff der Funktion verwenden, welcher insofern auch keine weitere Differenzierung aufzeigt. Dagegen sind die spezielleren Kausalitätsarten, welche die empirischen Wissenschaften gebrauchen, für die Mathematik ausgeschlossen. Der Begriff der Kausalität ist insofern für die Mathematik unbrauchbar.

Welche Bedeutung diese unsere Ergebnisse für eine prinzipiellere Kritik Kants und für unser Problem haben, werden wir im Folgenden klar legen.

---

1) Vgl. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien, B. XIV, S. 201 f.

Kapitel 3.

Der Kantische Begriff des Regulativen und der Wertbegriff.

„Man kann sich diesen Unterschied von transzendentem Sein und transzendentem Sollen vielleicht an nichts anderem besser klar machen, als an dem Kantischen Begriff der Idee. Kant wandelt hier ebenfalls den Begriff der transzendenten Realität in den des transzendenten Sollens um. . . . Genau dasselbe geschieht, wenn wir bei dem transzendenten Sollen stehen bleiben und ein transzendentes Sein ablehnen". . . Rickert.

I. Das Problem des Regulativen.

Um die allgemein-philosophische Bedeutung unserer Ergebnisse zu vergegenwärtigen, versuchen wir jetzt einen kurzen Rückblick über sie zu gewinnen. Wir gingen von dem Begriffe einer individuellen Kausalität als historischer Kausalität aus. In diesem Begriffe erblickten wir einen inneren Widerspruch zweier entgegengesetzter Forderungen: der Wertbeziehung und der Subsumption. Um diesen Widerspruch aufzuheben, mussten wir einen neuen Begriff der individuellen Kausalität konstruieren, den Begriff der primären Wirklichkeitskausalität. Wir haben sogar den Begriff der historischen Kausalität durch die Reduktion auf diesen neu gewonnenen Begriff der Kausalität bestimmt. Unsere weitere Bestrebung, auch dieses Unbekannte schliesslich zu enträtseln, führte uns dazu, dass wir auch in diesem neuen Begriffe der Kausalität einen noch tieferen Widerspruch aufgedeckt haben, der im Begriffe des Wirklichkeitsstückes verborgen war. Und wieder waren es zwei entgegengesetzte Forderungen, die dieser Begriff vereinigen sollte: die Forderung der Individualität und die der Totalität der unendlich mannigfaltigen Wirklichkeit. Das oberste, auch diesen Widerspruch aufhebende Prinzip haben wir im Prinzip der absoluten Notwendigkeit gefunden, auf das wir den Begriff der primären Kausalität schliesslich reduzieren mussten, wenn wir diesen letzten Begriff der Kausalität bestimmen wollten. Die Reduktion scheint also ein wesentliches Element der Methode der Philosophie zu bilden. Alle diese Begriffe der Kausalität, die uns

schliesslich zum Begriffe der Notwendigkeit führten, erwiesen sich zugleich als regulative Prinzipien, wie auch dieser letzte Begriff selbst. Der Versuch, diesen Begriffen eine „selbständigere“ Bedeutung zuzuschreiben, führte uns zu einer metaphysischen Hypostasierung der Wirklichkeit, welche, konsequent durchgeführt, zu einer Aufhebung der zu begründenden Begriffe geführt hat. Und die inneren Widersprüche unserer Kausalbegriffe sind es gerade gewesen, die uns gezwungen haben, diesen Begriffen den regulativen Charakter zuzusprechen, nachdem der Versuch ihrer metaphysischen Deutung gescheitert war.

Mit Rücksicht auf den allgemeinen Gedankengang unserer Untersuchung können wir die von uns gewonnenen Grundbegriffe etwa folgenderweise anordnen. Die untersten Formen der Kausalität, welche wir noch berücksichtigt haben, sind die individuelle historische und die allgemeine naturwissenschaftliche Kausalität. Beide fordern den Begriff einer primären Wirklichkeitskausalität, die die inneren Widersprüche dieser ihr untergeordneten Formen versöhnt und ihr gemeinsames oberstes Ziel bildet, dem sie zustreben. Diese letzte Form der Kausalität fordert schliesslich den Begriff der absoluten Notwendigkeit, der für sie, wie auch für die mit ihr koordinierte Form der Dinghaftigkeit als gemeinsames Ziel fungiert, das diese beiden Formen im letzten Grunde zu verwirklichen suchen.

Bedeuten aber diese unsere Ergebnisse nicht einen Verzicht auf eigene Eroberungen, ein epigonenhaftes Fehlen an Mut und Kraft und eine vollständige Rückkehr zu Kant? Wir haben doch oben in der scharfen Unterscheidung zwischen den konstitutiven und methodologischen Formen einen der wichtigsten Schritte gesehen, welchen der transzendentale Empirismus über Kant hinaus gemacht hat. Indem wir nun in den konstitutiven Formen nur die höchsten regulativen Prinzipien, die den methodologischen Formen aufgegeben sind, erblicken, — heben wir da nicht ihren selbständigen Wert und zugleich auch ihren Gegensatz zu den methodologischen Formen auf?

Oben haben wir schon ausgeführt, dass, wenn wir auch in den konstitutiven Formen blos regulative Prinzipien sehen wollen, — wir doch damit ihren selbständigen Wert garnicht aufheben, dass vielmehr gerade durch diese unsere Auffassung die Selbständigkeit der konstitutiven Formen gerettet und ihre Anwendung in anderen nicht logischen Gebieten der Philosophie ermöglicht wird. Insofern

wird die Trennung der beiden Formarten, von der wir ausgegangen sind, noch mehr sanktioniert. Wenn aber durch unsere Auffassung der konstitutiven Formen als regulativer Prinzipien für die Wissenschaft eine gewisse Annäherung ihrer an die methodologischen Formen anzunehmen ist, so bedeutet das keineswegs eine Rückkehr zu Kants rationalistischem Naturalismus. Nicht nur unser Begriff der objektiven Wirklichkeit, sondern unser Begriff der Erfahrung sogar ist dem Kantischen Begriff der Natur ganz schroff entgegengesetzt. Im vorigen Kapitel haben wir schon versucht, zu zeigen, wie gerade die Auffassung der konstitutiven Formen als regulativer Prinzipien jedem Rationalismus und jedem monistischen Naturalismus entgegentritt.

Um diese unsere Behauptung verständlich zu machen, müssen wir den Begriff des Regulativen selbst einer näheren Analyse unterwerfen. Wir werden sehen, dass gerade in der Auffassung dieses Kantischen Begriffs die charakteristischen Züge des transzendentalen Empirismus am schärfsten hervortreten. Das ist auch ganz verständlich. Der Begriff des Regulativen bei Kant spielt eine ausserordentlich grosse Rolle. Mit Hülfe dieses Begriffs wollte Kant die dritte grundlegende Frage seiner theoretischen Philosophie lösen: „Wie ist Metaphysik möglich?“ Wie wir schon gesehen haben, gelangt gerade im Begriffe des Regulativen die subjektive Notwendigkeit der Metaphysik zum Ausdruck.[1]) Indem wir jetzt zu einer systematischen Kritik dieses grundlegenden Kantischen Begriffs übergehen, werden wir unserer ganzen Untersuchung ein festes Fundament unterlegen. Dann wird uns erst das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Arten der Kausalität und auch die Bedeutung des Begriffs der primären Kausalität vollständig klar. Dabei wird die systematische Kritik Kants nicht nur zum Verständnis des Geistes des transzendentalen Empirismus beitragen, sondern sie soll auch die Fruchtbarkeit unseres Standpunktes erweisen.

II. Kants Begriff des Regulativen. Seine Überwindung seitens des transzendentalen Empirismus. Wertbegriff und Begriff des Regulativen.

Der Terminus „Regulativ“ ist bei Kant dem des „Konstitutiven“ gegenübergestellt. Ganz im allgemeinen kann man wohl sagen, dass der Begriff des Regulativen sich mit dem der

1) Vgl. S. 92 f.

Idee deckt, und es sind auch mehrere Stellen nachzuweisen, wo Kant das Wort „Idee“ nicht in seinem speziellen Sinne, sondern in der viel weiteren Bedeutung des regulativen Prinzips gebraucht.[1]) Ausser den Ideen, die in Paralogismen, Antinomien oder Ideen im engsten Sinne und Ideal eingeteilt sind, werden noch mehrere Prinzipien und Grundsätze als regulativ bezeichnet: das Prinzip der Gleichartigkeit der Erfahrung oder das der Homogeneität, die mit ihm zusammenhängenden Prinzipien der Spezifikation und der Kontinuität der Formen, die sogenannten dynamischen Grundsätze aus der Analytik, d. h. die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens, dann das Prinzip der formalen und objektiven Zweckmässigkeit in der Kr. d. Urt. und schliesslich das Freiheitsprinzip in der Kr. d. pr. V. — Schon aus dieser blossen Aufzählung aller dieser mannigfaltigen Begriffe, Prinzipien und Grundsätze, die als regulativ bezeichnet werden, ist es klar, dass es sehr schwer sein muss, dem Begriffe des Regulativen eine eindeutige und präzise Bestimmung zu geben. Eine solche Bestimmung kann nur als Resultat einer genaueren Analyse aller oben genannten Begriffe gewonnen werden.

Die allgemeine Leistung und Bedeutung des Begriffs des Regulativen in seinem Gegensatz zum Konstitutiven haben wir schon früher kennen gelernt.[2]) Wir müssen jetzt die ganze Unterscheidung etwas näher betrachten.

Zunächst sind alle regulativen Prinzipien transzendental, das heisst, sie sind notwendig und allgemeingültig. Obwohl sie auch eine heuristische Bedeutung haben, so sind sie doch scharf von den blos logischen Prinzipien zu unterscheiden, die nur hypothetisch sind. Diese letzten sind blos wahrscheinlich, sie sind blos ökonomische Handgriffe der Vernunft,[3]) die auch falsch sein können, und deren Verfolgung auch als unmöglich erwiesen werden kann. Denen gegenüber sind die regulativen Prinzipien der „Natur der Dinge“, „dem inneren Gesetze der Natur“ angemessen, ihre Verfolgung ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig, und obwohl sie auch als heuristische, auf die Ökonomie des Denkens gerichtete Prinzipien gelten können, so ist damit ihre Bedeutung nicht erschöpft. Sie sind keine willkürlichen Prinzipien, keine blossen Hypothesen, wie es etwa moderne denkökonomische Er-

1) z. B. Kr. d. Urt. (3. Originalausgabe von 1799), S. 345.

2) s. S. 92 f.

3) Kr. d. r. V. B, S. 678, 681.

kenntnistheoretiker behaupten möchten. Blossen Hypothesen gegenüber besitzen sie auch eine „objektive Realität", in gewissem Sinne sind sie also objektiv.[1]) Hier stossen wir auf die erste Schwierigkeit, auf die Relativität der Begriffe — „objektiv-subjektiv", die in der „subjektivistischen" Philosophie Kants als besonders wichtig erscheint. Und in der Tat. Wenn den logischen Prinzipien gegenüber die regulativen Prinzipien objektiv sind, so sind sie doch im allgemeinen als subjektiv bezeichnet, und zwar „blos subjektiv" — im Gegensatz zu den objektiven Begriffen oder Formen, wie es die Anschauungsformen, die Kategorien u. s. w. sind.

Was bedeutet hier ihre Subjektivität? Jedenfalls ist nicht die Willkürlichkeit dabei gemeint. Sie sind allgemeingültig und notwendig, wie alle apriorischen Begriffe. Die eine Bedeutung, die das Wort „blos regulativ" in diesem Zusammenhange haben kann, ist bei Kant selbst ganz scharf bestimmt. Es gilt dabei, die regulativen Prinzipien gegen die Kategorien abzugrenzen. Kategorien sind Begriffe, welche in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden können.[2]) Sie haben bestimmte Objekte unter sich, sie „antizipieren sogar, was im Objekte (vor allem Regressus an sich) gegeben" ist.[3]) Die regulativen Prinzipien dagegen haben keine bestimmten gegebenen Objekte unter sich. Ihr Objekt — die Totalität der Erfahrung — ist unbestimmt und Niemandem gegeben: es ist nur aufgegeben. — Wir sehen also, dass in diesem Zusammenhange das Wort subjektiv einen rein negativen Sinn hat. Den regulativen Prinzipien fehlt etwas, was den konstitutiven zuteil wird. Deshalb, um unseren Begriff ganz scharf zu fassen, müssen wir den entgegengesetzten Begriff der Kategorie, wie ihn Kant verstanden hat, etwas näher erörtern. Dabei müssen wir auch verschiedene Tendenzen bei Kant selbst unterscheiden. Wenn es den transzendentalen Standpunkt gegen die Rationalisten abzugrenzen gilt, so betont Kant immer, dass die Kategorien, wie alle apriorischen, sogar auch die mathematischen Sätze keine Erkenntnisse sind,[4]) dass nur durch das Hinzutreten des empirischen Momentes die wahre Erkenntnis zu Stande kommt. Andererseits aber, und besonders wenn es die Objektivität der Kategorien und der anderen

1) B. 676.
2) B., S. 396.
3) B., S. 537.
4) z. B., B, S. 147.

konstitutiven Begriffe, den blos subjektiven regulativen Prinzipien gegenüber, zu zeigen gilt, sind die Kategorien — eben weil sie unter sich Objekte haben, die sie bestimmen —, auch Erkenntnisse, und zwar apriorische. Sie „antizipieren" die Erfahrung im Gegensatz zu den regulativen Prinzipien, welche blos „Regeln" sind und „nicht antizipieren, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist".[1]) Sie sind oberste Gesetze der Natur, unter denen alle empirischen Gesetze, als ihre Arten, stehen. Diese empirischen Gesetze sind Spezifikationen der apriorischen, ihre Bestimmungen. So sind die apriorisch allgemeinen Begriffe zugleich auch die allgemeinsten empirischen Begriffe, denen alle anderen empirischen Gesetze untergeordnet sind.[2]) — Wir haben schon gesagt, dass diese Tendenz bei Kant nicht überall durchgeführt ist. Aber sogar dort, wo eine andere, streng transzendentale Tendenz ihr entgegentritt, ist diese erste deutlich zu merken. In dieser Hinsicht ist besonders interessant die Art, wie Kant die mathematischen Grundsätze von den dynamischen unterscheidet. Die ersten nennt er konstitutive, die zweiten sind regulativ. Warum? Wir werden hier nicht alle Gründe aufzählen. Für uns kommt hier nur einer in Betracht. Weil die mathematischen Grundsätze von der blossen Möglichkeit sprechen, so sind sie eben richtige Erkenntnisse dieser Möglichkeit. Sie haben einen konstruktiven Charakter, und deswegen kann man aus ihnen ein Erkenntnisgebäude konstruieren, sie sind mehr als Relationen und Anordnungsregeln.[3]) Sie lassen ganz bestimmte Schlüsse zu, was zu leisten die dynamischen Grundsätze nicht im Stande sind. Diese gehen auf das Dasein der Erscheinungen, und das Dasein lässt sich nicht konstruieren. Deswegen sind die dynamischen Grundsätze blosse Relationsbegriffe, die den Gegenstand nicht bestimmen, sondern nur eine „allgemeine Anzeige", „die Regel" geben können, nach welchem wir den Gegenstand suchen und ihn bestimmen sollen. — Wir sehen also, dass in diesem Falle die Grenze zwischen dem Vernunftprinzip und dem sonst konstitutiven Verstandesgrundsatze fliessend wird. Dieser letzte wird auch

---

1) B, 537. Zur Übereinstimmung des transzendentalen Rationalismus mit Kant in diesem Punkte vgl. Cohen, Kants Theorie d. Erf., 2. Aufl. S. 549, 552.

2) Kr. d. r. V., A, S. 126, 128; B, S. 209; Kr. d. Urt., Einl. § V, XXIX—XXXVIII.

3) B, S. 221—222.

regulativ genannt, und zwar aus dem Grunde, weil er eine blosse Regel zu einer Erkenntnis und keine eigentliche Erkenntnis selbst bedeutet. Der Sinn einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Prinzipien hängt also wesentlich von der Frage ab, ob es apriorische Erkenntnisse gibt oder nur apriorische Voraussetzungen zu einer Erkenntnis, und wie sich dieses Gebiet des Apriori zum Gebiet der empirischen Wahrheit verhält.

Wir wissen schon, dass diese Fragestellung eben die Fragestellung ist, auf welcher der kritische Gegensatz zwischen dem transzendentalen Rationalismus und transzendentalen Empirismus beruht.[1]) Man könnte sogar sagen, dass in dieser Form der ganze Gegensatz vielleicht seine schärfste Zuspitzung erfährt.

Der transzendentale Rationalismus, für welchen die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen verknüpft ist, kann einem regulativen Prinzipe, das nur eine apriorische Allgemeinheit besitzt, keinen Platz einräumen. Und in der Tat verliert diese Unterscheidung zwischen den regulativen und konstitutiven Prinzipien in der theoretischen Philosophie für ihn ihren Sinn. Das Regulative im theoretischen Gebiete wird zum konstitutiven. Den regulativen Prinzipien wird bei Cohen das „Faktum einer Wissenschaft" (nämlich die „Naturbeschreibung") zugewiesen — in vollständiger Analogie mit den konstitutiven Grundsätzen, welche die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft in Anspruch nehmen. Wie die transzendentale Ästhetik — „Methode" der Mathematik und die transzendentale Logik — „Methode" der „Naturtheorie" ist, so wird auch die transzendentale Dialektik zur „Methode" der „Naturbeschreibung". Der Unterschied ist insofern auf den Grad der gattungsmässigen Allgemeinheit zurückgeführt: den ihnen entsprechenden Seinsbegriffen gemäss wird auch das Apriori der Mathematik und Mechanik „allgemeiner".[2]) Und das, was allzusehr der gattungsmässigen Allgemeinheit widerspricht, wie z. B. die Idee der Freiheit, wird überhaupt aus dem theo-

1) Vgl. oben S. 5.

2) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Ausg., S. 516 f., 551 u. a. — Wenn wir aus Klarheitsgründen diese Cohensche Tendenz scharf hervortreten lassen, so verkennen wir hier keineswegs sein Verdienst, auf die philosophisch-systematische Bedeutung der Ideen und des Ding-an-sich-Begriffs zuerst hingewiesen zu haben.

retischen Gebiete in andere Teile der Philosophie verwiesen. So verliert für Cohen und Stadler die Dialektik ihren selbständigen Wert: sie wird auf die anderen Teile des Systems aufgeteilt.[1])

Für den transzendentalen Empirismus dagegen gibt es, wie wir gesehen haben,[2]) keine apriorischen Erkenntnisse. Zwischen beiden in sich homogenen Gebieten: dem des Sollens und dem des Seins kann kein Übergang gedacht werden. In dieser Hinsicht unterscheiden sich also die konstitutiven Kategorien und Grundsätze von den regulativen Prinzipien garnicht: die Kategorie bedeutet keine Erkenntnis, was sie im Gegensatz zum regulativen Prinzip charakterisieren sollte; sie hat unter sich keine Objekte, weil sie überhaupt kein Begriff ist im Sinne der gattungsmässigen Allgemeinheit: ihre apriorische Allgemeinheit ist ganz anderer Art und mit der Allgemeinheit eines regulativen Prinzips prinzipiell identisch. Sie ist kein Begriff vom Objekte, sondern die apriorische Voraussetzung der Objekte, was auch für das regulative Prinzip in gleicher Weise gilt: dieses ist auch, wie wir es bald genauer sehen werden, Voraussetzung der Erfahrung und sogar einzelner Erfahrungsbegriffe. — Dieses Motiv der Kantischen Unterscheidung ist also auf die Reste des Rationalismus bei ihm zurückzuführen, und mit der Überwindung dieses letzteren fällt es ganz weg.[3])

1) Wir haben schon früher gesehen, wie Stadler (Kants Teleologie, S. 36—46) die dritte Kantische Idee mit dem die Wissenschaft konstituierenden Prinzipe der Spezifikation identifiziert. Vgl. oben S. 25 Anm. 2.

2) S. oben S. 6—11. In dieser Hinsicht höchst interessant ist auch die Art, wie Cohen in der zweiten Fassung seiner Ethik (Ethik des reinen Willens 1904) alle ethischen Prinzipien (Kants regulative Ideen) zu konstitutiven Formen der Rechtswissenschaft erhebt. Die Ethik wird für ihn zur „Methode" der Rechtslehre. So wird auch ihr ein „Factum der Wissenschaft" zugewiesen.

3) In Rücksicht auf diese letzte Frage kann man zwischen dem transzendentalen Rationalismus und Empirismus noch eine mittlere Position denken. Von den beiden Arten von Prinzipien, die wir bei Kant finden, könnte man sagen: die eine Art steht in ihrer transzendentalen Dignität höher als die andere. Kategorien sind echte apriorische Begriffe: ihre apriorische Allgemeinheit ist höher, ihre Notwendigkeit ist bindender, weil eben bei ihnen die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen am engsten verknüpft ist. Als oberste Voraussetzungen aller wahren Urteile sind die Kategorien zugleich oberste allgemeine Begriffe, die das Besondere nach dem alten Muster in sich begreifen. Ihnen gegenüber sind die regulativen Prinzipien nur im Besitze einer rein apriorischen Allgemeinheit, und deshalb sind sie weniger objektiv, transzendental minder-

Bei der obigen Kritik der Kantischen Unterscheidung haben wir den Kantischen Boden schon verlassen und uns auf den Standpunkt einer bestimmten Kantinterpretation gestellt. — Aber auch auf dem rein Kantischen Boden finden wir solche Begriffe, die dem erörterten Sinn des Begriffs der Subjektivität nicht entsprechen. Das Prinzip der objektiven Zweckmässigkeit, das ein Prinzip der Betrachtung eines einzelnen, in der Anschauung gegebenen Gegenstandes (eines organischen Wesens) ist, ist auch ausdrücklich als ein regulatives Prinzip bezeichnet.[1]) Der Grund ist wieder derselbe: dieses Prinzip ist mehr „subjektiv", als die eigentlich konstitutiven Prinzipien. Die Subjektivität kann also in diesem Sinne keineswegs den Mangel an einem bestimmten Objekte bedeuten, denn dieses Prinzip ist, wie hervorgehoben, auf ein bestimmtes Objekt gerichtet. Aus dem ganzen Zusammenhange ist auch klar, dass die Subjektivität in diesem Falle ein „Weniger an der transzendentalen Würde" des Prinzips bedeutet. Dieses Prinzip ist kein inneres Gesetz der Natur, es ist nur eine Regel der Betrachtungsweise eines endlichen Wesens, das die unendliche Mannigfaltigkeit der Naturformen zu überwältigen sucht: insofern ist es subjektiv, weil es keine objektive Voraussetzung der Natur selbst bedeutet. Weil es nicht zufällig ist und die Garantie seiner Angemessenheit an die Natur in sich trägt, ist es doch ein transzendentales Prinzip und keine willkürlich-subjektive Hypothese. — Wenn wir nur die Grundtendenzen und nicht alle feinen Nüancen in der schweren mit sich selbst ringenden Terminologie Kants berücksichtigen, so können wir sagen, dass in Bezug auf die transzendentale Dignität es drei Ausdrücke sind, die Kant für verschiedene Grade der transzendentalen Dignität gebraucht: Gesetz — blosse Regel — blosse Voraussetzung.[2]) Die Kategorien und andere konstitutive Prinzipien werden immer als Gesetze bezeichnet, obwohl auch andere Bezeichnungen von ihnen gelten. Die Ideen werden nie Gesetze genannt, dagegen immer Regeln

---

wertiger als die Kategorien. Das ist der Standpunkt des „Utraquismus", einer Theorie, welche, wie schon der Name sagt, die Gegensätze versöhnen will und insofern sowohl den Papisten als auch den Taboriten des Kritizismus gegenübersteht. Vgl. J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.

1) Kr. d. Urt., Orig.-Aufl., S. (270 f., 294), 296 f.

2) Gesetz — Kr. d. r. V., A, S. 113, 126; Regel — Kr. d. r. V., B, 536 f.; Voraussetzung — Abhandlung „Über Philosophie überhaupt", ed. Kirchmann, S. 155.

und selten (und fast nie ausdrücklich) Voraussetzungen. Das Prinzip der Zweckmässigkeit wird vornehmlich als Voraussetzung bezeichnet und selten als Regel. Das Maximum an transzendentaler Dignität besitzt das Gesetz, Minimum — die blosse Voraussetzung. Die beiden letzten Prinzipien haben das Gemeinsame, dass sie regulative Prinzipien oder subjektive Maximen genannt werden.[1]) An ihnen wird von Kant die Formel „als ob" angewandt, die die Subjektivität der regulativen Prinzipien andeuten soll. Sie beruhen nicht auf objektiven Gründen, sondern entstammen einem Vernunftinteresse, das in dem „Anhange zur transzendentalen Dialektik" als „das zwifache" bezeichnet wird.[2]) So, sehen wir, kommt bei Kant schon der Gedanke von verschiedenen, ja entgegengesetzten Formen der Betrachtungsweise der Objekte zum Durchbruch, welche, weil sie eben dem Sein der Objekte nicht angehören, nicht nur einander nicht widersprechen, sondern sich sogar gegenseitig ergänzen und im Grunde genommen demselben einheitlichen Interesse der Vernunft dienen. — Das ist das andere Merkmal des Begriffs des Regulativen bei Kant und auch der Grund, warum er ihn als subjektiv bezeichnet. Die regulativen Prinzipien sind nicht so unbedingt notwendig, so monistisch gedacht, wie die konstitutiven Anschauungsformen, Kategorien und Grundsätze. Diese letzten sind in der Erscheinungswelt überall zu finden, sie sind einheitlich, dulden keinen Widerspruch.

Besonders im Anhange zur Dialektik und in der Kr. d. Urt. ist dieser Begriff des Regulativen am schärfsten formuliert. Das hat überhaupt einigen Kant-Kommentatoren, wie Stadler und Cohen, den Anlass gegeben, das Thema der teleologischen Urteilskraft mit dem der Dialektik (dritte Idee) zu identifizieren. Dass diese Tendenz bei Kant zu finden ist, und dass sie im Begriffe des Regulativen zum Durchbruch kommt, haben wir oben gesehen, — aber ist diese Tendenz wirklich die einzige? Bevor wir zur Beantwortung dieser Frage und damit zu den anderen Seiten des Begriffs des Regulativen übergehen, wollen wir ganz kurz die zuletzt gewonnenen Ergebnisse zusammenfassen. Die Berechtigung des dem Begriffe des Konstitutiven entgegengesetzten Begriffs des Regulativen hängt wesentlich von dem Umstande ab, ob wir eine Unterscheidung zwischen den Erkenntnisformen in Bezug auf ihre transzendentale

1) z. B. Kr. d. Urt., S. 296; Kr. d. r. V. B, S. 694, 770, 708.

2) Kr. d. r. V. B, S. 695.

Dignität annehmen können oder nicht, und — wenn ja — ob diese Unterscheidung mit der Kantischen übereinstimmt.

Der transzendentale Empirismus nimmt in der Tat eine solche Unterscheidung an, wie wir gesehen haben.[1]) Er unterscheidet zwischen den Formen der Wissenschaft, von denen keine das Recht auf die Exklusivität erheben kann, weil sie nur die Form einer Auffassung der Wirklichkeit unter anderen ist, und den Formen der Wirklichkeit, die das gemeinsame Material aller Wissenschaften ausmacht, und deren Formen also überall zutreffen und deswegen einheitlich, exklusiv und monistisch angelegt sind. Insofern ist ihre transzendentale Allgemeinheit und mithin auch ihre transzendentale Dignität höher, als die Dignität der Formen der Wissenschaft. Um den Kantischen Namen des Konstitutiven, wodurch er die (in Bezug auf die transzendentale Dignität) höchsten Formen bezeichnete, zu gebrauchen, sind eben diese Wirklichkeitsformen konstitutiv,[2]) die Formen der Wissenschaft sind blos methodologisch. — Es fragt sich aber, ob diese Unterscheidung mit der Kantischen zusammenfallen kann — und zwar nicht buchstäblich, sondern prinzipiell — in ihren grundlegenden Motiven. — Regulativ ist das Wort, das Kant in diesem Falle für die transzendental minderwertigen Prinzipien (Pr. d. objekt. Zweckmässigkeit z. B.) gebraucht. Die konstitutiven, d. h. die transzendental vollberechtigten Prinzipien sind bei ihm alle Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft. Sie sind eben exklusiv, einheitlich, dulden keinen Widerspruch, weil ihnen noch eine gattungsmässige Allgemeinheit anhängt: so z. B. ist Kants Kausalität eine allgemeine Kausalität, d. h. Gesetzmässigkeit. Und um diese seine naturalistische Exklusivität noch schärfer hervorzuheben, hat Kant die nicht mathematisch-naturwissenschaftlichen Prinzipien (wie das Prinzip der Zweckmässigkeit) als regulativ bezeichnet. Dieses Motiv zur Unterscheidung ist also auf Kants methodologischen Naturalismus zurückzuführen, und mit der Überwindung desselben, die der kritische Empirismus versucht, fällt es ganz weg. — Die neue Unterscheidung zwischen den konstitutiven und methodologischen Formen, die an

1) Vgl. oben S. 9.

2) In diesem Falle bezeichnet der Terminus „konstitutiv“ gewiss etwas ganz anderes als bei Kant, aber das Motiv zu dieser Unterscheidung bleibt dasselbe.

die Stelle der Kantischen tritt, entspringt bezeichnenderweise einem dem Kantischen geradezu entgegengesetzten Motive: um dem methodologischen Naturalismus und überhaupt jedem Monismus die Wurzel abzuschneiden, beraubt der transzendentale Empirismus alle wissenschaftlichen Formen ihrer Exklusivität und verlegt diese Exklusivität, den Monismus der Formen, in die Wirklichkeitsformen, in die Formen des für alle Wissenschaften gemeinsamen Materials. Weil aus der Notwendigkeit der Überwindung dieser für das endliche Wesen unzugänglichen Wirklichkeit die Aufgabe der Wissenschaft abgeleitet wird, so biegt sich unsere Unterscheidung der Kantischen gegenüber noch paradoxer um. Wir werden sehen, dass die konstitutiven Wirklichkeitsformen den Namen des Regulativen besonders verdienen, wenn wir auch andere grundlegendere Motive, die im Kantischen Begriffe des Regulativen zum Ausdruck kommen, berücksichtigen: in ihnen nämlich treffen sich die beiden Motive, die Kant als entgegengesetzt ansah, und welche er mit Hülfe seiner Begriffe des Konstitutiven und Regulativen trennen wollte.

Sie besitzen einerseits eine höhere transzendentale Dignität, eine höhere transzendentale Allgemeinheit, und andererseits gehen sie auf die Totalität der Erfahrung, für sie passt der Ausdruck „Problem ohne alle Auflösung“ am besten. Es ist schon jetzt klar, dass bei der empiristischen Auffassung Alles auf den Begriff der transzendentalen Allgemeinheit ankommt.

In seinem Begriff des Regulativen hat Kant, wie wir teilweise schon gesehen haben, ganz verschiedene Tendenzen zusammengefasst. Man könnte sagen, dass er alle Fragen, welche er infolge seiner historischen Voraussetzungen nicht zu lösen vermag, in diesen Begriff des Regulativen hineingeschoben hat, der eben deswegen eine zentrale Stelle für jede systematische Kritik Kants einnehmen muss. Und das zeigt auch, dass Kant eigentlich schon alle Fragen gesehen hat, die für unsere Zeit besonders charakteristisch sind.

Eine andere Tendenz im Begriffe des Regulativen, zu deren Erörterung wir jetzt übergehen, haben wir schon teilweise berührt, indem wir von der ersten Bedeutung des Begriffs der Subjektivität, als einem Mangel an unmittelbar gegebenen angeschauten Objekten sprachen. Die regulativen Prinzipien gehen auf Begriffe, die konstitutiven haben es mit Anschauungen zu tun. Das ist auch eine ganz allgemeine, von Kant sehr häufig gebrauchte Bestimmung

des regulativen Prinzips im Gegensatz zu dem konstitutiven. Ein Verstandesbegriff kann immer an einem Erfahrungsbegriffe in concreto dargestellt werden. Für die regulativen Prinzipien dagegen kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen liessen.[1]) Um diese Seite der Frage richtig zu beurteilen, müssen wir den Begriff der in concreto gegebenen Anschauung uns klar machen. Was verstand Kant in diesem Falle unter einer Anschauung? Der Begriff der Anschauung ist bei Kant einer der schwersten und verwickelsten Begriffe. Wie es mehrere, und unter anderen auch Zschocke[2]) nachgewiesen haben, ist dieser Begriff, wie wir ihn in der transzendentalen Ästhetik finden, unter dem Einflusse der vorkritischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand gebildet. Die Reste dieses Einflusses finden wir überall dort, wo Kant die auf Anschauung gehenden mathematischen Grundsätze und Ideen in Bezug auf ihre Evidenz oder Intuition bevorzugt.[3]) Ganz überwunden dagegen ist diese alte Meinung dort, wo der Begriff einer durch die Kategorien geformten Anschauung auftaucht, sei es als synthesis speciosa oder als ein durch Kategorien gedachtes mathematisches Raumgebilde.[4]) Was unseren speziellen Begriff betrifft, so möchten wir hier wieder an die Unterscheidung Kants zwischen konstitutiven und regulativen Grundsätzen in der Analytik erinnern. Die ganze Unterscheidung ist in Bezug auf die Anschauung gemeint. Einige Grundsätze sind konstitutiv für die Anschauung — es sind die mathematischen Grundsätze. Die anderen sind regulativ für die Anschauung und konstitutiv für die Erfahrung.[5]) Was die mathematischen Grundsätze betrifft, so ist hier entschieden ein Schritt weiter über den Standpunkt der transzendentalen Ästhetik hinaus zu konstatieren. Die Mathematik wird als durch die Grundsätze, d. h. schematisierte Kategorien begründet angesehen. Aber es ist nur ein Schritt weiter, nicht mehr, weil noch mehrere Konzessionen an den alten Standpunkt zu bemerken sind. Zunächst unterscheiden sich die mathematischen Grundsätze von den dynamischen in Bezug

---

1) B, S. 595 f. In diesem Sinne besitzen die Kategorien am meisten „objektive Realität", dann folgen die Ideen, und am weitesten von der „objektiven Realität" ist das Ideal entfernt, d. h. die Idee in individuo.

2) a. a. O.

3) z. B. B, S. 223.

4) B, S. 151, 160 A.

5) B, S. 692.

auf ihre Evidenz.[1]) Dann haben wir den Begriff einer Anschauung, von der eine Anzahl der Kategorien ferngehalten wird. Noch reiner wird der neue Standpunkt dem alten gegenüber dort durchgeführt, wo unter regulativem Prinzip die Idee verstanden wird. Hier wird unter der Anschauung ein gegebener Gegenstand gemeint. Den konstitutiven Prinzipien entsprechen immer Gegenstände in der Anschauung, den regulativen dagegen (den Ideen) keine. Entsprechen aber heisst in diesem Falle nicht konstituieren, weil den dynamischen Grundsätzen, die die Anschauung nicht konstituieren, auch Gegenstände in der Anschauung entsprechen. Augenscheinlich bedeutet hier das Entsprechen nur die Möglichkeit, unter den Gegenständen der Anschauung ein Beispiel für das betreffende konstitutive Prinzip aufzuweisen. Die Kategorie oder der Grundsatz ist sozusagen ein Gattungsbegriff, welcher verschiedene einzelne Gegenstände als Exemplare unter sich hat. Dagegen kann die Idee nicht in concreto dargestellt werden.

Es ist klar, dass die Unterscheidung zwischen den regulativen und konstitutiven Prinzipien, so wie wir sie bei Kant finden, mit seiner Lehre vom Schematismus aufs engste verknüpft ist. Die konstitutiven Prinzipien, auch die dynamischen Grundsätze, gehen auf die Anschauung und zwar vermittelst eines Schemas, das ihre Anwendung auf die Anschauung ermöglicht. Den regulativen Prinzipien dagegen entspricht kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit.[2]) Deswegen eben werden sie auch regulative genannt. — Wie es Zschocke genügend nachgewiesen hat, und wie wir es schon erwähnt haben, ist Kants Lehre vom Schematismus auf seine schroffe Gegenüberstellung der Anschauungsformen und der Kategorien und zuletzt auf die Gegenüberstellung der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche aus der vorkritischen Zeit herrührt, zurückzuführen. Mit der Überwindung der letzteren wird also eins der stärksten Motive der Kantischen Unterscheidung zwischen beiden Arten von Prinzipien beseitigt. — Doch spricht auch Kant selbst von einem Schema des regulativen Prinzips, welches Schema er auch als Idee bezeichnet (mehr im konstitutiven Sinne), das dem sinnlichen Schema der Kategorien korrespondiert, sein „Analogon“ bildet.[3]) Insofern will er selbst eine Brücke zwischen beiden Arten von Prinzipien

1) z. B. B, S. 223.
2) B, S. 692, 693 f.
3) B, S. 693 f.

schlagen. Der Kantische Begriff der Anschauung und die mit ihm verbundene Lehre vom Schematismus sind also diejenigen Voraussetzungen seines Denkens gewesen, welche seine Unterscheidung aufs stärkste beeinflusst haben. Damit hängt noch eine andere Seite des Kantischen Begriffs des Regulativen zusammen.

Indem wir diesen Begriff als einen Begriff von Prinzipien definierten, die unter sich keine Anschauungen haben, haben wir ihn nur negativ bestimmt. Jetzt gilt es, eine Art positiver Bestimmungen zu entwickeln. Das regulative Prinzip kann nicht auf Anschauungen gehen, weil es ein Begriff von der unbedingten Einheit der Erfahrung im Sinne der Totalität der Erfahrung ist. Und diese kann in keiner Anschauung gegeben werden. Der Gegensatz zwischen einem konstitutiven und einem regulativen Prinzipe ist in diesem Falle am schärfsten formuliert. Die konstitutiven Prinzipien, d. h. die Kategorien und Grundsätze konstituieren einen einzelnen Gegenstand in der Erfahrung, der immer anschaulich vorgestellt werden kann. Die regulativen haben immer die Einheit der Erfahrung, ihre Totalität im Auge. Ihr Gegenstand kann nie gegeben werden, sondern ist immer aufgegeben.[1]) Die ganze Frage dreht sich, wie wir sehen, um den Begriff der Gegebenheit, wie ihn Kant in diesem Falle versteht. Wenn wir diesen Begriff annehmen, so ist auch die Unterscheidung der konstitutiven und regulativen Prinzipien gerechtfertigt. Anderenfalls kann sie auf diese Weise nicht begründet werden. Es fragt sich also, ob der einzelne, in der „Anschauung" gegebene Gegenstand der Erfahrung mehr oder weniger „gegeben" ist, als die Erfahrung in ihrer Totalität, wenn wir das Wort gegeben rein transzendental fassen.

Den Unterschied zwischen dem Kantischen Begriffe der Anschauung und unserem haben wir schon eingehend erörtert. Wenn man die Anschauung als kategorial geformt fasst und in den Kategorien nur Voraussetzungen und keine (gattungsmässig) allgemeine Begriffe sieht, unter welche die Anschauungen „subsumiert" werden müssen, so fällt das Problem des Schematismus ganz weg. Das Prinzip der Totalität des Weltalls — die dritte Kantische Idee — also ein regulatives Prinzip ist ebenso Voraussetzung der Anschauung in unserem Sinne, wie die Kategorie der

1) B, S. 526, 536, 697.

Kausalität u. s. w., weil diese „Anschauung“ (die objektive Wirklichkeit), wie wir wissen, unendlich mannigfaltig ist und „das Problem ohne alle Auflösung“ in sich birgt.[1])

Auch was die Gegebenheit der Anschauung betrifft, so haben wir gesehen, dass der transzendentale Empirismus in diesem Punkte nicht mehr auf Kantischem Boden bleiben kann. Wenn unter der Gegebenheit der Anschauung die Möglichkeit der Rationalisierung und Antizipation verstanden wird, so unterscheiden sich die in infinitum gehenden regulativen Prinzipien (die mathematischen Ideen) von den konstitutiven garnicht.[2]) In diesem Sinne ist die Anschauung, wie sie der transzendentale Empirismus versteht, d. h. die objektive Wirklichkeit, irrational, d. h. „nicht gegeben“, und insofern leistet dieser neue Begriff der Anschauung gerade das Gegenteil von dem, was er für die Unterscheidung der konstitutiven und regulativen Prinzipien leisten sollte. — Nicht weniger unbrauchbar ist dieser Begriff, wenn wir unter „gegeben“ den psychologischen Begriff der Gegebenheit (für ein empirisches Bewusstsein) fassen. Die unendliche Wirklichkeit in ihrer intensiven Mannigfaltigkeit ist einem empirischen Subjekte nie gegeben. — Auch wenn wir den Begriff der Gegebenheit rein transzendental[3]) fassen, erlangt die Kantische Unterscheidung keinen festeren Boden. Nicht nur ein Teil der Wirklichkeit, sondern auch ihre Totalität ist in diesem Sinne gegeben, d. h. durch die Kategorie der Gegebenheit konstituiert. — So sehen wir, dass alle Motive zur Unterscheidung zwischen zwei Arten von Prinzipien, die um die Begriffe der Anschauung und der Gegebenheit sich gruppieren, auf Kants Rationalismus und Psychologismus zurückzuführen sind. Mit der Überwindung der letzteren verlieren sie ihre zwingende Kraft.

Aber auch bei Kant selbst ist dieser Standpunkt nicht ganz rein und konsequent durchgeführt. Erinnern wir uns wieder an

---

1) s. S. 12 f., 89 f. u. a.

2) Das reg. Prinzip „. . . nicht antizipiert, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist.“ B, S. 537. Vgl. auch B, S. 541. — Im Begriffe der mathematischen Idee, wie er an dieser letzten Stelle gefasst wird, sieht der transzendentale Rationalist, der Kant seinen Empirismus vorwirft (in Rücksicht auf die von Kant hervorgehobenen empirischen Momente der Mathematik), die ersten Ansätze zu der vollständigen Überwindung desselben.

3) Vgl. S. 8, 12 f.

die Unterscheidung der mathematischen und der dynamischen Grundsätze. Die letzten, obwohl sie im weitesten Sinne des Wortes (d. h. für die Erfahrung) konstitutiv sind, sind auch als regulativ bezeichnet. Ausser den von uns schon erwähnten Gründen ist diese Unterscheidung bei Kant auch folgendermassen begründet: „Eine Analogie der Erfahrung," sagt Kant, „wird also nur eine Regel(!) sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen[1]) nicht konstitutiv, sondern blos regulativ gelten. Eben dasselbe gilt auch von den Postulaten des empirischen Denkens"[2]) . . . Noch deutlicher drückt sich Kant in einer Anmerkung zur dritten Analogie aus: „Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine blosse Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind."[3]) Aus diesen Worten, und ebenso auch aus der ganzen Art des Beweises sehen wir deutlich, dass diese im weitesten Sinne des Wortes konstitutiven Prinzipien, die von anderen konstitutiven Prinzipien sich nicht prinzipiell unterscheiden sollen, auch auf die Einheit der Erfahrung, auf das Weltganze gerichtet sind, d. h. einen Gegenstand haben, der in der Anschauung nie „gegeben" werden kann.

Aber am deutlichsten vielleicht wird unsere Meinung an dem Begriffe des Wirklichen, der den Inhalt des zweiten Postulats ausmacht, bestätigt. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich" lautet das Postulat.[4]) In der transzendentalen Dialektik aber erfährt diese Bestimmung eine bedeutende Korrektur. „Alles ist wirklich, heisst es dort, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht."[5]) Der empirische Fortgang aber, oder, wie ihn Kant auch nennt, der Fortschritt der Erfahrung, ist auf das regulative Prinzip (der Idee des Weltganzen) begründet, das nachher im Anhange zur Dialektik den

---

1) Sc. den einzelnen Gegenständen.
2) B, S. 222—223.
3) B, S. 265, Anm., vgl. S. 120.
4) B, S. 266.
5) B, S. 521.

Namen des Gesetzes der Gleichartigkeit der Natur bekommt.[1]) So sehen wir, dass auch die Grundsätze und mithin auch die Kategorien auf die regulativen Prinzipien zurückzuführen sind. Man könnte sagen, dass, wie die transzendentale Ästhetik nur in der Analytik ihre wahre Begründung findet, so wird auch die Analytik schliesslich in der Dialektik vollendet. Die Frage, wie ist Naturwissenschaft, oder auch wie ist Erfahrung möglich, wird vollkommen nur in der Dialektik beantwortet. Und umgekehrt ist die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft schon in der Analytik teilweise dargetan.

Ganz klar wird das, was wir meinen, dann, wenn wir einfach folgende Frage stellen. Sind die regulativen Prinzipien Kants Voraussetzungen der Naturwissenschaft und also der Erfahrung, wie es die konstitutiven Prinzipien sind, oder nicht? Nach dem, was wir oben über den Begriff des Wirklichen gesagt hatten, scheint es berechtigt zu sein, diese Frage mit einem Ja zu beantworten, obwohl in diesem Punkte gerade beide Arten von Prinzipien sich aufs schärfste unterscheiden sollen. Wir finden aber auch bei Kant selbst direkte Aussprüche in demselben Sinne. So sagt er z. B., nach dem regulativen Prinzip der Gattungen „wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt, weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre“.[2]) Dieser Satz enthält eigentlich in Kurzem eine echte transzendentale Deduktion, welche nach Kants Meinung nur von den (konstitutiven) Kategorien möglich sein soll. Und in der Tat spricht auch Kant selbst von einer Deduktion der Ideen, obwohl diese „von derjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann“, ganz analog dem Schema des regulativen Prinzips, das kein richtiges Schema ist, sondern nur „Analogon“ zu einem solchen.[3]) Deswegen gelten auch die regulativen Prinzipien von den Gegenständen der Erfahrung, „obzwar nur indirekt“, wie hinzugefügt wird. So sehen wir, dass es bei Kant schliesslich keine feste Grenze zwischen den konstitutiven und regulativen Prinzipien gibt, dass sich kein einheitlicher Begriff des Regulativen gewinnen lässt. Besonders deutlich ist das zu sehen bei den konstitutiven Prinzipien an den dynamischen Grund-

---

1) B, S. 680 f.

2) B, S. 682.

3) B, S. 698.

sätzen, die mit den regulativen Prinzipien nicht viel mehr als den Namen gemeinsam haben, und bei den eigentlich regulativen — an dem Gesetze der Einheit der Erfahrung, das eine notwendige Voraussetzung der empirischen Begriffe ist. Wir können bei Kant eigentlich nur von verschiedenen Tendenzen reden, die den mannigfaltigen Motiven seines Denkens entsprechen.

Demgegenüber kann man vielleicht einen Begriff des regulativen Gebrauches der Prinzipien im Gegensatze zu ihrem konstitutiven Gebrauche festsetzen. Ideen z. B. können nur einen regulativen Gebrauch haben. Wenn sie konstitutiv gebraucht werden, so entsteht der Schein, d. h. sie können nur als Wegweiser zum empirischen Gebrauche dienen, als Erfahrungsregeln und nie als selbständige Erkenntnisse fungieren. Im theoretischen Teile der Philosophie dürfen sie also nie das Gebiet der Erfahrung überschreiten, aber ganz dasselbe gilt auch von den Kategorien, die als konstitutive Begriffe bezeichnet sind. Auch die Kategorien haben nur einen empirischen Gebrauch,[1]) auch sie dürfen nicht als selbständige Erkenntnisse gebraucht werden; wenn wir vermittelst ihnen Gegenstände erkennen wollen, so geraten wir in das Gebiet des Scheins. In dieser Hinsicht unterscheiden sich also die Ideen von den Kategorien garnicht. Beide haben nur einen empirischen Gebrauch, beide können nicht als selbständige Erkenntnisse fungieren und das Feld der Erfahrung überschreiten. Nicht umsonst auch finden wir im letzten Hauptstücke der Analytik und im Anhange zu ihr eine Art Präludium zu der folgenden Dialektik.

Ganz im Einklang mit dieser unseren Meinung steht eine andere Tendenz bei Kant, die wir auch hervorheben möchten. Dieser Tendenz nach sind die Ideen „nichts als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien".[2]) Dafür spricht auch die Anordnung der Ideen, die immer nach der Tafel der Kategorien vor sich geht.[3]) Es scheint schon jetzt plausibel zu sein, dass man die ganze Unterscheidung schliesslich auf einen einzigen Punkt zurückführen kann: die Ideen und die Kategorien, welche beide nur einen regulativen, d. h. empirischen Gebrauch haben,

1) B, S. 305.

2) B, S. 436.

3) z. B. die Systematisierung der Paralogismen, A, S. 403 f.

unterscheiden sich von einander der Allgemeinheit ihrer Objekte nach. Einige gehen auf einen einzelnen Gegenstand, die anderen auf die Totalität der Erfahrung. Welcher Art ist diese Allgemeinheit? — Ob man diese Allgemeinheit als Allgemeinheit der Objekte bezeichnen kann — werden wir im folgenden Abschnitte dieses Kapitels erörtern.

Jetzt müssen wir noch an ein paar Beispielen erläutern, welche Bedeutung die scharfe Herausarbeitung des Begriffs der Wertwissenschaft und die Überwindung der Reste des Realismus bei Kant, welche der transzendentale Empirismus vornimmt, für unser Problem haben.

Die Herausarbeitung des Begriffs der Wertwissenschaft, die zuerst als Ethisierung anfing, geht, wie wir schon ausgeführt haben, mit der Parallelisierung verschiedener Wertgebiete zusammen.[1]) Es ist bezeichnend, dass die konstitutiven Prinzipien in der Ethik bei Kant sehr viel Ähnlichkeit mit den theoretischen Regulativen haben (und einige von ihnen (z. B. das Freiheitsprinzip) auch als solche genannt werden). Sie sind alle durch die Formel „als ob“ charakterisiert, sind Vernunftsprinzipien. Der Grund hierfür ist nicht schwer zu erkennen: sie gehen nicht auf Anschauungen, sie haben keine gegebenen Objekte unter sich; wie Kant sich realistisch ausdrückt, sie gehen auf das Übersinnliche, auf die metaphysische Realität (Ding an sich).[2]) Wenn wir aber diese Reste des Realismus abweisen und die Parallelisierung der Wertgebiete durchführen, so bekommen wir folgende Resultate. Auch die theoretischen konstitutiven Prinzipien haben, der transzendental-empiristischen Auffassung nach, keine „sinnlichen“ Objekte unter sich. Deswegen sind sie den praktischen konstitutiven Prinzipien ganz analog. Die praktischen Prinzipien, die den theoretischen regulativen sehr ähnlich sind, werden nur deswegen konstitutiv (als „Grundsätze“) bezeichnet, weil sie nach Kants Meinung auf die übersinnliche Realität gehen.[3]) Wenn wir aber diese metaphysische Realität abweisen und bei dem blossen Sollen stehen bleiben, so sind vor diesem Sollen alle Prinzipien prinzipiell gleich: sowohl die konstitutiven praktischen, als die theoretischen regulativen, wie auch die theoretischen konstitutiven. Um es kurz zu sagen: bei der Parallelisierung der Wertgebiete werden die

---

1) s. S. 12.
2) Kr. d. pr. V. S. 48 f. (Akad. Ausg.)
3) z. B. ibid. S. 105.

konstitutiven praktischen und die konstitutiven theoretischen als analog und transzendental gleichartig angesehen, und weil die ersten mit den theoretischen Regulativen wesensgleich sind (besonders wenn wir die metaphysische Realität auch in der Ethik abweisen), so wird auch der Unterschied zwischen den theoretischen regulativen und konstitutiven Prinzipien verwischt. In diesem Sinne sagt auch Rickert, dass der Begriff des transzendenten Sollens (der Grundbegriff der Philosophie als einer Wertwissenschaft) in seinem Gegensatz zum Begriffe des transzendenten Seins am besten an Kants Begriffe der Idee erläutert werden kann. „Kant wandelt hier den Begriff der transzendenten Realität in den des transzendenten Sollens um. . . Genau dasselbe geschieht, wenn wir bei dem transzendenten Sollen stehen bleiben und ein transzendentes Sein ablehnen.“[2]) — Auch bei den anderen Unterscheidungen Kants innerhalb der regulativen Prinzipien selbst könnte man den Einfluss des Realismus nachweisen: so ist z. B. die Art, wie Kant die „Antinomien“ den beiden anderen Ideen gegenüberstellt, auf die Reste des Realismus zurückzuführen.[1])

Wir sehen also, dass bei der strengen Durchführung der Tendenzen, die der transzendentale Empirismus vertritt, die Grenze zwischen den regulativen Prinzipien und den konstitutiven verwischt wird. Aus leicht zu ersehenden Gründen, die um die Begriffe des Sollens und der Wertwissenschaft sich drehen, und die wir schon eingehend behandelt haben, ist diese Verwischung zu Gunsten der regulativen Prinzipien geschehen. Sie haben an ihrer Würde etwas gewonnen, die konstitutiven dagegen haben an der Dignität, welche ihnen der Kantische Rationalismus erteilen wollte, sehr viel eingebüsst. Deswegen sagen wir auch, dass *der transzendentale Empirismus im Gegensatz zum Rationalismus*[3]) *alle konstitutiven Prinzipien zu regulativen macht.* — *Die Stelle des früheren Gegensatzes zweier verschiedener Formarten übernimmt der einheitliche Formbegriff, als ein Wertbegriff*, der von allen anderen Seinsbegriffen grundsätzlich verschieden ist und durch eine besondere Art der Allgemeinheit (transzendentale Allgemeinheit) sich auszeichnet. — Was kann diese Umbildung für eine allgemeine Bedeutung haben? Kant hat

1) Rickert, Geschichtsphilosophie, S. 415.

2) Vgl. B, S. 506 f., 509 f.

3) s. oben S. 129.

doch mit Hülfe seines Begriffes des Regulativen die Metaphysik als unmöglich erwiesen und zugleich auch ihre subjektive Notwendigkeit gezeigt. Wird durch unsere Umbildung diese Tat Kants nicht vernichtet? Was für einen Ersatz werden wir dafür finden? Und werden wir, wenn auch nicht prinzipielle, so doch vielleicht ganz erhebliche graduelle Unterschiede im Gebiete der apriorischen Formen annehmen? Und, wenn ja — wie unterscheiden sich diese Prinzipien von einander? Mit allen diesen Fragen haben wir in dem folgenden abschliessenden Abschnitte unserer Untersuchung zu tun. Wenn es bisher die Kantische Unterscheidung zu verwischen galt, so gilt es jetzt, eine andere Unterscheidung durchzuführen, welche, obwohl sie nicht so prinzipiell wie die Kantische ist, den Begriff des Regulativen schärfer und präziser zu fassen gestattet. Es wird sich schliesslich auch herausstellen, dass damit das tiefste und eigentlichste Motiv der Kantischen Unterscheidung getroffen wird.

III. Relativer Begriff des Regulativen.

Wir haben schon früher einmal erwähnt, dass der Schlüssel zur Lösung unseres Problems im *Begriffe der transzendentalen Allgemeinheit* enthalten ist. Dabei dürfen wir auch nicht vergessen, dass der transzendentale Empirismus innerhalb der apriorischen Formen *zwischen den konstitutiven und den methodologischen Formen unterscheidet*. Versuchen wir jetzt diese zwei Punkte etwas näher zu erörtern.

Die *konstitutiven Kategorien unterscheiden sich von den methodologischen Formen dadurch*, dass sie einheitlich, d. h. monistisch, exklusiv sind. Deswegen sind sie eben konstitutiv: sie sind überall zu finden, dulden keinen Widerspruch. Ihre transzendentale Dignität ist höher als die der methodologischen Formen: diese letzten widersprechen einander, wenn sie als exklusiv gedacht werden; wenn man sie aber als gleichberechtigte Formen der verschiedenen Auffassungsweise betrachtet, so ergänzen sie sich gegenseitig. In diesem — und nur in diesem Sinne — könnte man sagen, dass die ersten mehr „Realität“ haben. Die letzten dagegen geraten in einen unauflöslichen Streit, wenn man sie hypostasiert. — Es ist klar, dass die konstitutiven Formen sich von den methodologischen durch

ihre Allgemeinheit unterscheiden. Aber was ist diese transzendentale Allgemeinheit? Zunächst setzen wir fest, dass diese transzendentale Allgemeinheit nicht die Allgemeinheit einer Gattung und nicht die eines Ganzen, sondern die Allgemeinheit einer Voraussetzung ist.[1]) Was heisst aber Voraussetzung? Diesen Begriff müssen wir uns jetzt klar machen.

Die Voraussetzung in philosophischem Sinne enthält in sich immer ein Problem, das nicht gelöst, sondern blos gezeigt ist. Die wertteleologische Methode, welche Voraussetzungen zu einem Kulturwerte aufsucht, bedeutet eigentlich die Verschiebung des Problems, und nicht seine endgültige Lösung. Mit dieser Verschiebung des Problems geht seine Konzentrierung zusammen. Es hätte keinen Sinn, das Problem nur zu verschieben, damit wäre nichts gewonnen. Aber wenn die allgemeinere Voraussetzung die Probleme, welche die spezielleren enthielten, in sich aufnimmt, so genügt es, dieses allgemeine Problem zu lösen, um auch die Lösung der in ihm enthaltenen spezielleren Probleme zu geben.[2]) In diesem Sinne könnte man sagen, dass schliesslich alle philosophischen Begriffe Probleme bedeuten, welche durch diese Verschiebung und Konzentrierung des Problems als gelöst erscheinen. Bei den in diesem Gebiete letzten Voraussetzungen, die in dem betreffenden Gebiete selbst keine weitere Reduzierung zulassen, wird dieser problematische Charakter ganz klar: solche letzten Voraussetzungen sind in der Tat „Probleme ohne alle Auflösung“. Je allgemeiner also die philosophische Form ist, desto intensiver ist sozusagen das Problem, das sie in sich enthält, weil dieses Problem alle Probleme in sich begreift, die in den spezielleren Formen enthalten waren und auf diese letzte Voraussetzung zurückgeführt sind. Die Widersprüche, die die spezielleren Formen enthalten, und welche durch ihre gemeinsame Voraussetzung (durch die allgemeinere Form also) gelöst werden sollen, kulminieren in dieser allgemeineren Voraussetzung, um in der allgemeinsten Form, d. h. der letzten Voraussetzung, ihren höchsten Grad zu erreichen. — Die wertteleologische Methode kann also nichts beweisen, keine Wahrheit verbürgen, sie kann nur diese Wahrheit in dem Sinne begründen, dass sie eine einheitliche Reihe, ein System von Voraussetzungen aufsucht, welche schliesslich in eine letzte Voraussetzung einmünden. Diese nimmt alle Last der früheren Vor-

1) Vgl. oben S. 4 f.

2) Vgl. oben S. 57 f., 88 f., 104 f.

aussetzungen auf sich, konzentriert in sich alle früheren Probleme, so dass man nur dieses letzte Problem zu lösen braucht, um alle früheren wie mit einem Schlage zu lösen. Im Gegensatz zum Rationalisten also verkündet der kritische Empirist keine Wahrheit: das, was er einzig zu geben bemüht ist, ist der Weg zur Wahrheit: diese selbst liegt ausserhalb seiner Macht.

Um den Begriff der transzendentalen Allgemeinheit ganz scharf zu fassen, werfen wir einen Blick auf die Ergebnisse unseres vorigen Kapitels. Mit ihrer Hilfe werden wir diese Allgemeinheit gegen die verschiedenen Arten der empirischen Allgemeinheit abzugrenzen versuchen. Die gattungsmässige Allgemeinheit ist dadurch zu charakterisieren, dass alles das, was für den allgemeinen Begriff gilt, auch für den besonderen, ihm untergeordneten Begriff gelten soll. Das Umgekehrte gilt für die Allgemeinheit eines Ganzen:[1]) das, was für den Teil gilt, gilt auch für das Ganze, das diesen Teil enthält. Keine von diesen beiden Verhältnissen entspricht dem Begriffe der transzendentalen Allgemeinheit. Dieser letztere und das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderem, das auf ihm basiert, ist ganz eigentümlicher Natur. Es ist weder das Verhältnis der Gattung zur Art, noch das des Ganzen zum Teil. Die primäre Kausalität, welche die gemeinsame Voraussetzung der allgemeinen (Gesetzmässigkeit) und der historischen Kausalität ist, verhält sich zu diesen letzteren nicht wie der Begriff eines Ganzen zum Teilbegriffe. Das, was für den Begriff der historischen Kausalität z. B. zutrifft, lässt sich nicht vom Begriffe der primären Kausalität aussagen. Das Gattungsverhältnis ist dabei auch nicht zutreffend. Die Definition der primären Kausalität (als einer Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge) trifft nur, wie wir gesehen haben, die Wirklichkeitskausalität. Für die historische Kausalität also ist diese Definition nicht nur ungenügend (so dass sie durch die Hinzufügung der spezifischen Merkmale vervollständigt werden kann, wie es bei dem Gattungsverhältnis der Fall ist), sondern, wie wir gesehen haben, geradezu unrichtig.[2]) Die „Abstraktion", mit welcher man in der Philosophie von einem besonderen zu einem allgemeineren Wertbegriffe gelangt, ist eine andere, als die, welche von einem besonderen zu einem allgemeineren Seins-

---

1) Sei es die Allgemeinheit eines historischen Ganzen oder der (experimentellen) Wirklichkeit, vgl. S. 24 f.

2) Vgl. S. 78.

begriffe führt.[1]) Wie gesagt, die transzendentale Allgemeinheit ist die Allgemeinheit einer Voraussetzung, die die Widersprüche der untersten Formen versöhnt, einer Forderung, die das Problem zeigt, das alle unteren Probleme involviert.

Wenn der kritische Empirist zwischen konstitutiven und methodologischen Formen unterscheidet, so sieht er in den ersten oberste und gemeinsame Voraussetzungen dieser letzteren. In den konstitutiven Formen sind die letzten Probleme verborgen, die in den methodologischen schon enthalten sind. Oder besser, weil die konstitutiven Formen die Voraussetzungen der methodologischen sind, so münden alle Probleme, welche die letzteren enthalten, in sie ein: sie vereinigen zugleich diese Probleme in eine einzige und einheitliche Aufgabe.[2]) Jede Wissenschaft strebt zur Einheit: aber in der Wissenschaft selbst gibt es keine Einheit, sondern nur die Zersplitterung sich gegenseitig ergänzender Methoden. Diese Einheit ist in ihr nicht zu erreichen, für die Wissenschaft ist sie nur ein „Problem ohne alle Auflösung“, und das wird dadurch ausgedrückt, dass diese Einheit als der Wirklichkeit anhängend und die Wirklichkeit selbst als ein für die Wissenschaft unzugängliches Gebilde betrachtet wird. So verschiebt der transzendentale

---

1) Als Beispiel dieses Verhältnisses kann man den Kantischen Begriff des „Bewusstsein überhaupt“ anführen. Das „Bewusstsein überhaupt“ ist kein Gattungsbewusstsein, es verhält sich zu einem empirischen Bewusstsein keineswegs wie ein Gattungsbegriff zu seinem Exemplar. Die „Abstraktion“ vom empirischen Bewusstsein, auf Grund welcher man zum „Bewusstsein überhaupt“ gelangt, ist augenscheinlich ganz eigentümlicher Art. — Noch klarer wird dieses Verhältnis aus dem Beispiele der 3 Subjektsbegriffe, welche Rickert in ausdrücklicher Anlehnung an den Kantischen Begriff des „Bewusstsein überhaupt“ im „Gegenstand der Erkenntnis“ entwickelt. Das, was sich vom erkenntnistheoretischen Subjekte aussagen lässt, trifft für den psychologischen Subjektsbegriff garnicht zu. Das „Wegdenken“, mit dessen Hilfe wir vom psychophysischem Subjekte zum psychologischen und weiter zum erkenntnistheoretischen Subjektsbegriffe gelangen, ist keineswegs die gewöhnliche Abstraktion. Unter dem erkenntnistheoretischen Subjekt muss man also das letzte regulative Prinzip, eine nie erreichbare Aufgabe für alle Subjekte verstehen (in diesem Sinne ist es auch ein „Grenzbegriff“, siehe „Gegenstand“, S. 24 f., 145, 201). Seine Allgemeinheit ist die des letzten Zieles, das alle besondere Subjektsbegriffe anstreben. Diese verhalten sich zu ihm als besondere Ziele, die das in ihm vertretene gemeinsame Ziel gemeinsam zu verwirklichen suchen.

2) Vgl. B, S. 361. „Die Vernunft . . . die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen suchen.“ S. auch Cohen, a. a. O. S. 524.

Empirismus den Monismus in die Wirklichkeit selbst, indem er zugleich auch seinen ausserwissenschaftlichen Charakter erweist. Der Monismus wird zum Problem, das auf dem Boden der Wissenschaft unauflöslich ist, und ist also unschädlich gemacht. — In diesem Sinne kann man sich hier auch des Wortes regulativ bedienen. Im Gebiete der Wissenschaftslehre stossen wir schliesslich auf solche Voraussetzungen, die weiter keine Reduzierung zulassen, welche die letzten, die allgemeinsten Voraussetzungen sind, und insofern Probleme ohne alle Auflösung bedeuten. Für die Wissenschaftslehre sind es eben, wie wir gesehen haben, die konstitutiven[1]) Kategorien.

In diesem Sinne ist auch die konstitutive Kategorie der Kausalität oder die primäre Kausalität (oder auch die „Kausalität überhaupt") ein regulatives Prinzip. Sie ist einer der letzten Begriffe im theoretischen Gebiete, welche eine weitere Reduktion nicht mehr gestatten.[2]) Sie ist das gemeinsame Ziel für alle besonderen wissenschaftlichen Kausalitätsarten, und als solche konstituiert sie keinen Seinsbegriff, der ihr entsprechen könnte.[3]) Sie hat insofern kein ihr entsprechendes „Objekt" — das ist der einzige Sinn, in welchem diese Kantische Bestimmung des Regulativen gedeutet werden kann.

So vereinigen, dem tiefsten Sinne der teleologischen Methode gemäss, die konstitutiven[4]) Kategorien in sich beide Motive, die Kant getrennt sehen wollte: die höchste transzendentale Allgemeinheit mit der höchsten Problematik, mit der Letztheit einer weiter nicht reduzierbaren Voraussetzung. In diesem Sinne sind sie auch unerreichbare Ziele der Wissenschaft, ihre regulative Prinzipien. Im Grunde genommen sind sie aber mit den anderen Prinzipien wesensgleich: nur weil sie letzte Voraussetzungen sind, die allgemeinsten Prinzipien in diesem Gebiete, welche die Last der anderen tragen,

---

1) Konstitutiv im Sinne Rickerts. (Gegens. zu „methodologisch".)

2) Dass wir damit den tiefsten Sinn des Kantischen Denkens treffen, beweisen folgende Worte aus Kr. d. r. V.: „. . . Dass wir sogar keine einzige derselben (d. h. der Kategorien) real definieren, d. i. die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulassen", B, S. 300. (Die reinen Kategorien) „selbst können also nicht definiert werden. Sie sind nichts als Vorstellungen der Dinge überhaupt". A, 245 f.

3) Vgl. oben S. 94, 98.

4) Konstitutiv im Sinne Rickerts. (Gegens. zu „methodologisch".)

sind sie regulativ. Sie umschreiben den Kreis der Probleme, welche die Wissenschaft zu lösen nicht vermag, vor welchen sie immer schweigen soll. In diesem Sinne sind sie auch Grenzbegriffe.

Es soll nicht heissen, dass diese Probleme überhaupt unauflöslich sind: für die Wissenschaft sind sie auf jeden Fall unauflöslich. Es kann aber sein, dass ein anderes Gebiet mit Hilfe anderer Mittel noch weiter geht, dass es für die im ersten Gebiete letzten Voraussetzungen weitere Voraussetzungen aufsucht und auf solche Weise das Grundproblem noch weiter verschiebt. Von diesem Standpunkte aus begreifen wir auch den tiefsten Sinn des Kantischen Systems, in welchem das Gebiet der praktischen Vernunft gerade dort beginnt, wo das theoretische endet, und wie es kommt, dass die theoretischen regulativen Prinzipien zu den konstitutiven praktischen werden. So gelangen wir zum Begriffe des Regulativen als eines relativen Begriffs. Dasselbe Prinzip, das in einem Gebiete infolge seiner höchsten Allgemeinheit und Letztheit regulativ ist, kann in einem anderen Gebiete zu einem konstitutiven[1]) gemacht werden, wenn es gelingen wird, eine noch allgemeinere Voraussetzung zu finden, die unter mehreren anderen auch sein Problem aufnehmen könnte. Jetzt muss es klar sein, was wir meinten, wenn wir sagten, dass die regulativen Prinzipien sich von den konstitutiven (im Kantischen Sinne) nur graduell unterscheiden, und dass Alles dabei nur auf den Grad ihrer transzendentalen Allgemeinheit ankommt.

Es kann schliesslich nur ein einziges Prinzip sein, das nicht nur relativ, sondern auch absolut regulativ ist. Das ist der Begriff der letzten Voraussetzung, die überhaupt noch aufgesucht werden kann. Das ist der letzte äusserste Grenzstein der Objektivität. Weiter beginnt die subjektive Mystik, das Reich des absoluten Erlebnisses. Diese letzte Voraussetzung ist eben die einzige, und sie begreift alle anderen ihr vorangehenden in sich; alle ihre vereinzelten Probleme fasst sie in ein einheitliches mächtiges Problem zusammen, das seine Lösung gewaltig fordert,[2]) eine

1) Wir haben das auch gesehen bei dem Beispiele des Begriffs der objektiven Wirklichkeit, welcher in der Ästhetik eine konstitutive Bedeutung hat. Vgl. oben S. 107. Vgl. auch L. Kühn, „Das Problem der ästhetischen Autonomie“ 1908, derem Beweisgange wir jedoch nicht zustimmen können.

2) Vgl. Cohen, a. a. O. S. 524 f.: „Desto mehr verdichtet sich die Kraft der Vernunft,“

Lösung, die schon eine Erlösung bedeutet und die höchste Anspannung, den mächtigsten Aufschwung aller Kräfte braucht, dessen eine Persönlichkeit je fähig ist. Von diesem Standpunkte aus wird uns auch Kants Lehre vom transzendentalen Ideale begreiflich, worunter Kant eine (bezeichnenderweise theologische) Idee in individuo verstanden hat, die zugleich auch alle anderen Ideen in sich begreifen sollte.[1]) Je höher also die Philosophie aufsteigen wird, je höhere Prinzipien von ihr aufgestellt werden, desto schwerer wird auch die Last der blos reduzierten und nicht versöhnten Widersprüche sein, die in jedem höheren regulativen Prinzip sich immer mehr anhäufen, desto mächtiger wird auch die Forderung erscheinen, diese höchsten Begriffe zu begründen, sie im innersten Wesen der Persönlichkeit zu verankern, um alle angehäuften Widersprüche auf einmal zu lösen und das ganze System wahrhaft zu verbürgen.

Hier endet aber das Reich der Philosophie als einer objektiven Wissenschaft. Hier liegt die Grenze, wo diese ihrem Sinne nach objektivste Wissenschaft, die abstrakteste Lehre von den ewigen absoluten Formen unserer kulturellen Tätigkeit plötzlich umschlägt in die subjektivsten Geheimnisse der Persönlichkeit, in ihre heiligsten Heiligtümer, wo ein irrationaler Glaube und eine vertrauensvolle Hoffnung herrscht, wo das Wertvolle nicht mehr erkannt, sondern angeschaut und in seiner Fülle erlebt wird. Von ihrem Höhepunkte aus, den sie so mühesam erreicht hat, weist die Philosophie in ein neues, ihr fremdes Reich der subjektivsten Erlebnisse, der Mystik oder vielleicht der Metaphysik hinaus.

„Wie Ozean den Erdenball umfängt,
So schliessen Träume unser Leben ein.
Es naht die Nacht, mit Wogenlauten drängt
Naturkraft blind am brandenden Gestein.
Hört ihre Stimme, die uns lockt und rührt.
Im Hafen wartet schon der Zauberkahn.
Es steigt die Flut noch immer, die uns führt
In die Unendlichkeit der dunklen Bahn.
Der Himmel brennt im Sternenruhm. Vom Weiten
Schaut er geheimnisvoll uns an. So schweben
Wir auf den Wellen, die von allen Seiten
In heller Tiefe brennend uns umgeben.“ (Tütscheff.)

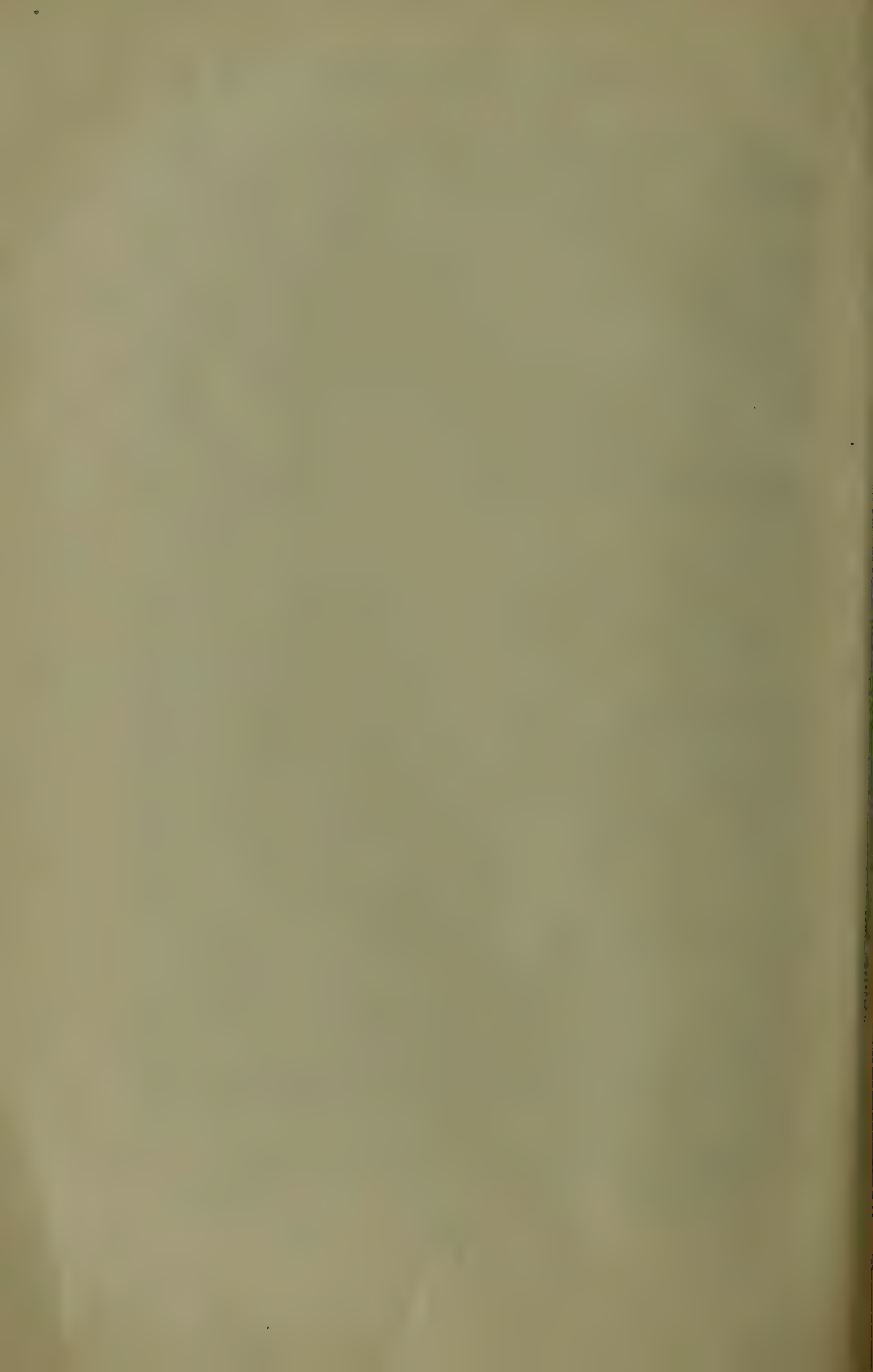
---

1) Kr. d. r. V., B. S. 596, 600 ff.

Der „positivistische Zug“ vermag also nicht die Ungeheuer des Erlebnisses, der Intuition, der unmittelbaren Anschauung zu überwinden. Er kann sie wohl aus dem Reiche der Wissenschaft verbannen. Desto mächtiger aber versammeln sie sich an ihrer Grenze.

Es ist leicht einzusehen, dass unser relativer Begriff des Regulativen schliesslich dasselbe leistet, was der Kantische Begriff leisten sollte. Wie in Kants Analytik die Unmöglichkeit der Metaphysik schon erwiesen ist, so ist sie für die empiristische Auffassung schon durch den Begriff der Kategorie, als Voraussetzung der Erkenntnis, die nie selbst eine Erkenntnis werden kann, erwiesen. Ihre subjektive Notwendigkeit kommt in dem Begriffe des Problems zum Ausdruck, das objektiv nie gelöst werden kann und nur immer weiter reduziert wird, dabei auch einen immer intensiveren Anspruch auf seine Lösung erhebt. Die Metaphysik entsteht bei dem absoluten Begriffe des Regulativen dort, wo man das Problem, das er in das subjektive Gebiet des Mystischen verweist, mit objektiven Mitteln gelöst glaubt; wo man die Grenze, die dieses regulative Prinzip bezeichnet, vom Gebiete der Objektivität in das dunkle Reich der subjektiven Mystik weiter hineinrückt; wo man also begrifflich das zu deuten versucht, was jeder begrifflichen, ja jeder objektiven Deutung prinzipiell entzogen ist. Und überhaupt entsteht die Metaphysik dort, wo man die Grenze verschiedener Gebiete nicht zu achten weiss, wo man durch „Ineinanderlaufenlassen ihrer Grenzen“ die Wissenschaften „verunstaltet“. So wird uns der Zweck und die Aufgabe der kritischen Philosophie, ihre „polizeiliche Funktion“,[1]) um Kants Vergleich zu gebrauchen, vollständig klar. — Der kritische Empirismus, der von keinen apriorischen Erkenntnissen hören will, will durch sein Apriori (das transzendente Sollen) nur die empirischen Wissenschaften befestigen und alle metaphysischen Vorurteile aus dem Wege räumen. Das ist sein Ausgangspunkt. Das letzte Wort, das er zu sagen noch für berechtigt hält, ist der Ruf zur Mystik. Indem er die metaphysischen Vorurteile wegschafft, ebnet er auch paradoxer Weise den Weg zu dieser letzteren. Im Reiche der Objektivität sieht er nur eine „Insel, die von einem weiten und stürmischen Ozeane“ der Mystik umgeben ist.[2])

1) B, S. XXV.
2) B, S. 295.



(Fortsetzung umstehend.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu **ermässigtem** Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr **gratis**.

Zum Band XIV (1909).

12. ***Bache, Kurt,*** *Dr. phil.* **Kants Prinzip der Autonomie** im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

13. ***Kremer, Josef,*** *Dr.* **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe. XII u. 210 S. Mk. 7.50. (Mk. 6.—.)

14. ***Ernst, W.,*** *Dr. phil.* **Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien.** IV u. 82 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)

15. ***Hessen, S.,*** *Dr. phil.* **Über individuelle Kausalität.**

Zur Publikation in den „Ergänzungsheften" sind ferner folgende Arbeiten ev. in Aussicht genommen:

Uebele, Wilhelm, *Professor.* **Joh. Nic. Tetens,** nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant.

Jörges, R., *Dr. phil.* **Kants Lehre vom Rechtszwang.** Eine vergleichende Studie mit besonderer Rücksicht auf Rudolf Stammler.

Schmitt-Wendel, Karl, *Dr. phil.* **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle.

Kantgesellschaft.

Vorstand: **Meyer**, Geh. Oberreg.-Rat, Kurator der Universität Halle.

Übrige Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses:

Meumann, Dr., Professor.
Menzer, Dr., Professor.
Stammler, Dr. jur. et phil., Professor, Geh. Justizrat.
Gerhard, Dr., Direktor d. Univ.-Bibliothek, Geh. Reg.-Rat.
Lehmann, Dr., Geh. Kommerzienrat.
Vaihinger, Dr., Professor, Geh. Reg.-Rat, Geschäftsführer.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Immanuel Kants (12. Februar 1904) begründet worden, und verfolgt den Zweck, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten“. Ohne ihre Mitglieder irgendwie zur Gefolgschaft gegenüber der Kantischen Philosophie zu verpflichten, hat die Kantgesellschaft keine andere Tendenz als die von Kant selbst ausgesprochene, durch das Studium seiner Philosophie philosophieren zu lehren.

Ihren Zweck sucht die Kantgesellschaft in erster Linie zu verwirklichen durch Unterstützung der „Kantstudien“. Die Mitglieder der Kantgesellschaft erhalten diese philosophische Zeitschrift (jährlich 4 Hefte im Umfang von mindestens 30 Bogen) gratis und franko zugesandt; dasselbe ist der Fall mit den Ergänzungsheften der „Kantstudien“, welche jedesmal eine grössere geschlossene Abhandlung enthalten und von denen gewöhnlich ebenfalls vier im Jahre erscheinen (im Gesamt-Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen).

Das Geschäftsjahr der Kantgesellschaft ist das Kalenderjahr; der Eintritt kann aber jederzeit erfolgen. Die bis dahin erschienenen Publikationen des betr. Jahrganges werden den Neueintretenden nachgeliefert.

Der Jahresbeitrag zur Kantgesellschaft (20 Mk.) wird erbeten an den Unterzeichneten oder auch an das Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S.

Statuten, Jahresberichte, Mitgliederverzeichnisse u. s. w. sind durch den Unterzeichneten gratis und franko zu beziehen.

Beitrittserklärungen nimmt der Unterzeichnete jederzeit entgegen.

Halle a. S., im Dezember 1909.
Reichardtstr. 15.

Der Geschäftsführer:
H. Vaihinger.

Soeben erschienen:

Die geistige Ermüdung. Eine zusammenfassende Darstellung des Wesens der geistigen Ermüdung, der Methoden der Ermüdungsmessung und ihrer Ergebnisse speziell für den Unterricht von Dr. **Max Offner,** Professor am Kgl. Ludwigs-Gymnasium in München. Gr. 8°. VI, 88 Seiten. Mk. 1,80.

Inhalt: Begriff und Formen der Ermüdung, Symptome der Ermüdung. Messung der Ermüdung (Die physiologischen und die psychologischen Methoden). Ergebnisse (Verschiedene die Arbeitsleistung bestimmende Faktoren neben der Ermüdung. — Die Gesetze der Ermüdung). Schluss (Dürfen die Schüler ermüdet werden? — Erziehung zur geistigen Hygiene. — Intensive körperliche Ausbildung). Literatur.

Vor Kurzem erschien:

Aristoteles als Pädagog und Didaktiker von Dr. **Otto Willmann,** Univ.-Prof., Hofrat in Salzburg. Gr. 8°. VIII, 216 Seiten. Mk. 3,—, in Kal. geb. Mk. 3,60.

[Die grossen Erzieher. Herausg. von Rud. Lehmann, Band II.]

„Aristoteles ist bisher als Pädagog und Didaktiker zu wenig gewürdigt worden, weil man in ihm fast nur den Staatspädagogen sah, der mit seinen Lehrvorschriften die Erziehung zur Bürgertugend verfolgte. Allein er gibt auch Vorschriften für die Bildung zur Wissenschaft und bietet das Material zu einer Theorie der Lehrkunst; er gliedert dem platonischen Studiensysteme neue Bildungsgebiete an und bezieht alle Bildung auf sittliche Ziele, die Veredlung des Charakters und die Vervollkommnung des Geistes. . . . . . Dies ist also der Inhalt unserer Schrift, in der sich wieder alle glänzenden Eigenschaften des Verf., auch seine geistreiche und ansprechende Diktion, die humanistische Feinheit der Darstellung, die Sicherheit in Behandlung der aristotelischen Texte, seine Belesenheit verbunden mit Geistesschärfe, und nicht zuletzt sein idealer, ernster und religiöser Sinn auf das vorteilhafteste bewähren."
[Theologische Revue 1909, No. 14/15.]

„Niemand, der sich ernsthaft mit der geschichtlichen Entwicklung der pädag. Prinzipien beschäftigt, wird in Zukunft vor W.'s meisterhaftem Buche vorübergehen dürfen. Das Verständnis für die Bedeutung des grossen Stagiriten aufs neue geweckt und gefestigt zu haben, ist das Verdienst des W.'schen Buches". [A. Buchenau. Frankf. Ztg. 1909, 31. X.]

Die grossen Erzieher. Ihre Persönlichkeit und ihre Systeme. Herausg. von **Rudolf Lehmann,** Prof. a. d. Königl. Akademie in Posen.

An weiteren Bänden befinden sich im Druck, bezw. in Vorbereitung:

Band III: Johann Heinrich Pestalozzi von Prof. Dr. **A. Heubaum** (Berlin).

Band IV: Wilhelm von Humboldt von Priv.-Doz. Dr. **Ed. Spranger** (Berlin). (Erscheint im Frühjahr 1910, vor der Sekulärfeier der Berliner Universität.)

Für die Sammlung sind in erster Reihe in Aussicht genommen: Sokrates. — Plato (P. Natorp) — Erasmus von Rotterdam. — Melanchthon (M. Rade). — Amos Comenius (K. Wotke). — A. H. Franke (A. Rausch). — Herder-Goethe-Schiller (R. Lehmann). — J. J. Rousseau. — Fichte (A. Görland). — Herbart (W. Windelband). — Schleiermacher (Theob. Ziegler). — Fröbel (H. Leser). — Herbert Spencer (S. Saenger.)

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.